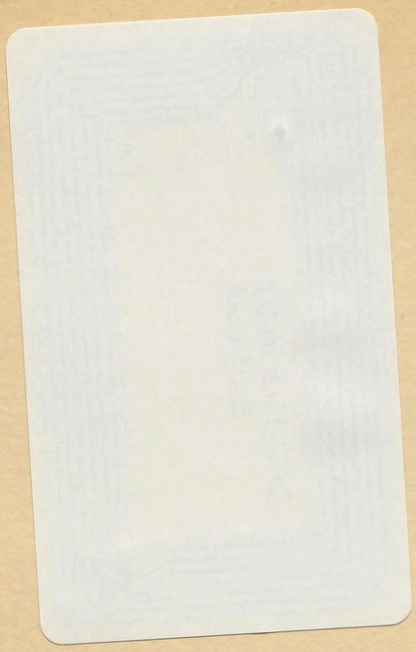

N12<519638451 021 Rad.

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf.529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

IV. JAHRGANG

1929
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Gd 861

Inhalt des IV. Jahrgangs

Abhandlungen

Seite

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf 1 189 352

Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen. Von Heinrich Lennerz S. J. 38

Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils. Von Karl Prümm S. J. 54 221 498

Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Von Jakob Gemmel S. J. . . 161

Maria, die Mittlerin aller Gnaden. Von August Deneffe S. J. 321

Über Newtons Lehre vom Raum. Von Adolf Steichen S. J. . . . 390

Pius XI. und das Reich Christi. Von August Deneffe S. J. . . . 481

Zur Frage des Tötungsrechtes aus Notstand. Von Franz Hürth S. J. 534

Kleine Beiträge

Lehräußerungen der Kirche 260

Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klageliedern des Jeremias. Von Hermann Wiesmann S. J. 78

War Gregor von Valencia Prämolinist? Von Wilhelm Hentrich S. J. 91

P. Hermann Dieckmann S. J. † 106

Zur Wiederherstellung des Psalmentextes. Von Albert Rembold S. J. 247

Ist im Konzeptualismus Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt? Von Franz Maria Sladeczek S. J. 253

Zur Frage nach der Möglichkeit einer „beatitudo naturalis". Von Franz Pelster S. J. 255

Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI. Von Johannes B. Umberg S. J. 402

Roger Bacons „Compendium studii theologiae" und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus. Von Franz Pelster S. J. . . 410

Ein Brief Georg Cantors an P. Joseph Hontheim S. J. Von Joseph Ternus S. J. 561

Ist jede Zustimmung wegen der Autorität Gottes ein Glaubensakt? Von Heinrich Lennerz S. J. 572

Besprechungen 109 262 417 577

Aufsätze und Bücher

Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik 123 440

Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 140 455

Naturphilosophie. Psychologie 148 462

Ethik und Rechtsphilosophie 158 469

Allgemeines. Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte . . 279 597

Dogmatik und Dogmengeschichte 293 613

Moral und Kirchenrecht 312 629

Verzeichnis der Mitarbeiter

Ammann, Albert Maria S. J. (Frankfurt a. M.) 286 f.
Blic, Jacques de S. J. (Vals) 124 134 440 471 f. 476 f.
Brust, Karl S. J. (Valkenburg) 320 472 639.
Claßen, Lambert S. J. (Valkenburg) 144 435 ff.
Deneffe, August S. J. (Valkenburg) 109 ff. 148 288 f. 293 f. 299 ff. 307 f. 312 321 ff. 481 ff. 579 f. 614 ff. 625 628 f. 638 f.
† Dieckmann, Hermann S. J. (Valkenburg) 262 f. 285 ff.
Esteller, Adolfo S. J. (Valkenburg) 600 603 620 f.
Fröbes, Joseph S. J. (Valkenburg) 116 ff. 127 142 ff. 146 151 ff. 276 ff. 437 f. 464 ff. 592 ff.
Gemmel, Jakob S. J. (Valkenburg) 120 ff. 124 135 138 158 ff. 161 ff. 272 ff. 438 f. 452 461 469 f. 473 ff. 595 f.
Gierens, Michael S. J. (Frankfurt a. M.) 461 607 ff.
Grausem, Jean-Pierre S. J. (Enghien) 154 282 441 f. 450 f. 598 ff. 604.
Grimm, Karl S. J. (Valkenburg) 269 f. 462.
Gummersbach, Joseph S. J. (Valkenburg) 282 f. 291 293 461 597 614.
Hentrich, Wilhelm S. J. (Valkenburg) 91 ff. 112 ff. 136 270 ff. 279 f. 303 f. 431 ff. 440 f. 450 ff. 454 f. 587 ff. 611 613 f.
Hürth, Franz S. J. (Valkenburg) 111 f. 265 ff. 312 ff. 423 ff. 534 ff. 581 ff. 629 ff. 640.
Keller, Heinrich S. J. (Valkenburg) 320.
Landgraf, Artur Prof. Dr. (Bamberg) 1 ff. 189 ff. 352 ff.
Lange, Hermann S. J. (Valkenburg) 279 f. 295 ff. 304 ff. 604 ff. 617 ff. 627 f.
Lennerz, Heinrich S. J. (Rom) 38 ff. 295 f. 572 ff.
Lotz, Johannes B. S. J. (Rom) 123 139 f. 142 146 f. 455 f. 458 ff.
Merk, August S. J. (Valkenburg) 283 ff. 417 f.
Naber, Alois S. J. (Rom) 140 ff.
Pelster, Franz S. J. (Rom) 124 ff. 144 ff. 255 ff. 267 f. 291 f. 294 f. 313 f. 410 ff. 427 ff. 442 ff. 452 ff. 583 ff.
Prümm, Karl S. J. (Valkenburg) 54 ff. 221 ff. 498 ff. 603 f.
Raitz von Frentz, Emmerich S. J. (Valkenburg) 119 f. 157 f. 263 ff. 420 ff. 450.
Rembold, Albert S. J. (Valkenburg) 247 ff. 283 f. 419 577 ff. 600 602.
Schmitz, Hermann S. J. (Valkenburg) 148 ff. 462 f.
Schuster, Johann Bapt. S. J. (Pullach) 126 470 ff. 606.
Sladeczek, Franz Maria S. J. (Köln) 114 ff. 134 f. 148 253 ff. 433 ff. 452 456 ff. 589 ff.
Steichen, Adolf S. J. (Frankfurt a. M.) 390 ff.
Ternus, Joseph S. J. (Frankfurt a. M.) 561 ff.
Tummers, Frans S. J. (Maastricht) 297 ff. 615 f. 620.
Umberg, Johannes B. S. J. (Innsbruck) 402 ff.
Weisweiler, Heinrich S. J. (Valkenburg) 280 ff. 286 308 ff. 446 f. 580 f. 597 f. 606 f. 609 ff. 623 ff. 637 f.
Wiercinski, Felix S. J. (Bukarest) 611 ff.
Wiesmann, Hermann S. J. (Frankfurt a. M.) 78 ff. 600 ff.
Willwoll, Alexander S. J. (Pullach) 151 f. 155 f. 463 f.

Verzeichnis der Verfasser

besprochener Arbeiten

Adam K. 289 597.
Aertnys J. 425.
Alès A. d' 585 587 624.
Althaus P. 580.
Anders F. 267.
Antipoff H. 153.
Arendzen J. P. 288.
Argenlieu B. d' 308.
Aster E. v. 470.
Auer A. 450.
Augier Fr. B. 309.
Bahnsen P. 464.
Balić Ch. 428 447.
Bardy G. 110.
Bartmann B. 614.
Baerwald R. 467.
Bauch Br. 159 469.
Baeumker Cl. 431.
Bea A. 577.
Becher E. 137 f.
Beck A. 139.
Beck M. 464.
Beckh H. 280.
Beltrán de Heredia V. 303 613.
Benrubi J. 454.
Benussi V. 156.
Beraza Bl. 627.
Berdjajew N. 610 f.
Bernheimer E. 473.
Bernstein E. 464.
Bersani S. 460.
Beyrl Fr. 156.
Bielmeier A. 295.
Birkenmajer A. 126.
Bittremieux J. 297 301.
Bliguet M. J. 599.
Blüml R. 615.
Bohlin T. 607.
Bonnefoy J. Fr. 621.
Bopp L. 291.
Bose J. C. 462.
Botte B. 617.
Bover J. M. 302.
Bradley F. H. 144.
Brandenstein B. v. 433.
Brauer Th. 475.
Breysig K. 480.
Broch P. 600.
Brodrick J. 263.
Browe P. 637 f.
Browne M. 455.
Brunner E. 608.
Brunner P. 148.
Brunswik E. 464.
Budde F. 457.
Bühler Ch. 154 f. 463.
Bühler K. 151.
Bultmann R. 609.
Burdo Chr. 149.
Byrne J. H. 288.
Callebaut A. 133 447.
Cantecor G. 450.
Capelle B. 617.
Cappello F. M. 319.
Cappuyns M. 619.
Cassirer E. 143.
Cerfaux L. 624.
Ceuppens F. 306.
Chambat L. 460.
Chapman J. 288.
Charles P. 604.
Chenu M. D. 130.
Cimetier F. 110.
Clayton J. 288.
Clément P. 302.
Cocchi G. 318.
Colli-Lanzi C. 312 629.
Colunga A. 613.
Cornely R.-Merk A. 283.
Coronata M. Conte de 320.
Cronin C. J. 310.
Cuénot L. 150.
Cuervo M. 620.
Cullmann O. 282.
Dabin J. 472.
Damen C. A. 425.
Darmstaedter Fr. 474.
Deißmann A. 579.
Del-Negro W. 159.
Delos J. T. 477.
Descoqs P. 113.
Dieckmann H. 603.
Dièz A. 114.
Dölger F. J. 617.
Dorsch Ae. 287.
Downey R. 288.
Drews A. 300.
Driesch H. 120.
Dürr L. 284.
Dwelshauvers G. 152.
Dyroff A. 435.
Ehrhard R. P. 304.
Ehrle Fr. 613 f.
Elfes A. 437,
Elliger K. 602.
Elter E. 255 630.
Emge C. A. 473.
Euringer S. 618 625.
Fanfani L. J. 318.
Feckes K. 436.
Feddersen H. 135.
Feldmann J. 440.
Feys R. 140.
Fiebig P. 286.
Fischer H. A. 139.
Flori E. 129.
Forke A. 270.
Frank S. 142.
Freistedt E. 628.
Fricke O. 611.
Friedemann K. 452.
Fries C. 152.
Friethoff C. 618.
Frind A. L. 604.
Frind W. A. 604.
Frings J. 144.
Fritsch F. 157.
Galtier P. 296 311 625.
Garrigou - Lagrange R. 296 315 627.
Gatterer M. 597.
Gauthier L. 441.
Geddes L. W. 288.
Geyer B. 442.
Gierens M. 472.
Gilg A. 606.
Gillet M. S. 472.
Gillmann F. 638.
Gilson É. 124 443.
Glorieux P. 132.
Göller E. 625.
Goltz E. von der 607.
Gottschling E. 152.
Götzmann W. 291.
Grabmann M. 126 130 294 431 583.
Graf G. 616.
Gratry A. 282.
Gredt J. 436.
Grimbley B. 288.
Gruehn W. 420.
Grundmann H. 392.
Gspann J. Chr. 293 458.
Guernsey M. 156.
Habbel J. 148.
Hagen B. v. 138.
Hargreaves H. L. 466.
Harnack A. v. 290.
Harris C. R. S. 446.
Haskins Ch. H. 443.
Hector J. 152.
Hellin J. M. 146.
Hentrich W. 93.
Héris Ch. V. 298 f.
Hessen J. 589.
Hetzer H. 154 ff.
Heymans G. 143.
Hippel E. v. 124.
Hochstetter E. 114 253.
Hommel H. 285.
Hommes J. 134.
Honecker M. 140 457.
Huby J. 114.
Hugon E. 309 316.
Huhn J. 307.
Hülster Pl. 320.
Imle F. 136 451.
Jacobus M. W. 286.
Jaensch E. 138.
Jannotta A. M. 310.
Jansen B. 146 f. 457.
Jansen J. L. 628.
Janssens A. 300.
Jelke R. 281.
Joad C. E. M. 469.
Joël K. 139 440.
Jordan E. 160.
Journet Ch. 476.
Jugie M. 311 604.
Kahl-Furthmann G. 457.
Kaibach R. 595.
Kalweit P. 138.
Keller Fr. 317.
Kempf K. 291.
Klauser Th. 309.
Klimowsky E. 479.
Klösters J. 458.
Koch H. 611.
Koch J. 131.
Kohn-Bramstedt E. 479.
Koepgen G. 144.
Köppel R. 297.
Kremer R. 141.
Kuhn H. 470.
Kuntze Fr. 143.
L., O. P. 297.
Lacombe G. 427.
Lagerborg R. 119.
Lagowskij I. 611.
Lah J. 462.
Laible H. 286.
Lampen W. 124 130 f. 444.
Landgraf A. 306 621.
Landry B. 134 477.
Lanversin F. de 110.
Laporte J. 450.
Lattey C. 287 299.
Lebon J. 616.
Ledrus M. 622.
Leeuw G. van der 154.
Le Fur L. 473.
Lehu L. 471.
Leipoldt J. 623.
Leisegang H. 137.
Lemarié O. 440.
Lennerz H. 623.
Lenz J. 290.
Lepin M. 109 310.
Le Rohellec J. 148.
Leroy P. 150.
Lieb Fr. 610.
Liebert A. 159.
Lipsius F. 286.
Lohbauer H. 153.
Lohr E. 462.
Longpré E. 444 447 f.
Losacco M. 456.
Lottin O. 125 f. 279 306 444.
Loubers L. 459.
Loewenich W. v. 610.
Löwith K. 452.
Lüdtke G. 279.
Lumbreras P. 633.
Mabel Fr. 156.
McFarlane M. 465.
Machens J. 600.
Magson E. H. 465.
Maier Fr. W. 623.
Major P. 611.
Mandonnet P. 127.
March J. M. 450 614.
Maréchal F. 457.
Martindale C. 288.
Marxuach Fr. 461.
Masnovo A. 123.
Mathis B. 639.
Mayer J. 536 541 633.
Meersch I. van der 295.
Meester A. de 639.
Mehlis G. 143.
Meier L. 134 445.

Menéndez J. 137.
Menéndez - Reigada J. G. 313.
Merk A. 283.
Mersch E. 158 315.
Meyenberg A. 285.
Michon R. 146.
Miku J. 612.
Mönnichs Th. 597.
Mulder W. 448.
Mulders A. 303.
Müller Fr. 475.
Munzi A. 455.
Murillo L. 603.
Nell-Breuning O. v. 636.
Neveut E. 304.
Nielsen D. 285.
Nink G. 458.
Noble H. D. 152.
Noth M. 601.
Ogsniach A. 146.
Ojetti B. 320.
Oljančyn D. 451.
O'Rahilly A. 129.
Ormian H. 153.
Parodi D. 471.
Pastor L. v. 605.
Pègues Th. 144 f. 618.
Pelzer A. 449.
Périnelle J. 311.
Petermann Br. 463.
Peters J. 625.
Peters N. 284.
Peterson E. 288.
Petrone R. 299.
Pirotta A. M. 148.
Pirri P. 452 ff.
Policard A. 150.
Pope H. 288.
Poschmann B. 303.
Prümmer D. M. 265.
Przywara E. 139 457.
Pünterer G. 598.
Puschkin A. 611.
Rabeau G. 151.
Raitz v. Frentz E. 126.
Ratke H. 451.
Regattieri D. L. T. 144.
Renard G. 636.
Rhodes G. M. 288.
Richard T. 314.
Rießler P. 262.
Rigaux B. 628.
Rignano E. 469.
Rimaud J. 113.
Rivaud A. 124.
Rivière J. 307.
Roland - Gosselin B. 478.
Roland-Gosselin M. D. 113 141 471 620.
Romeyer B. 113 f.
Rommen H. 274.
Rösch K. 285.
Rossi A. 460.
Rougier 113.
Ruville A. v. 289.
S. C. 633.
Sajdak I. 293.
Sanc Fr. 269.
Sánchez M. 459.
Sapper K. 146 463.
Sasse H. 579.
Sawicki F. 456.
Scheler M. 461.
Scheller E. J. 282.
Schilling O. 581.
Schinkai G. 611.
Schjelderup Kr. 421.
Schlieper Fr. 467.
Schmitt F. S. 300 614.
Schneider A. 435.
Schneider E. 464.
Schneider K. 157.
Schole H. 464.
Schollmeyer Fr. 310.
Schrems K. 320.
Schütz P. 610 f.
Schwendinger F. 602.
Seeberg E. 609.
Segarra Fr. 312 629.
Seifert Fr. 468.
Sertillanges A. D. 147 298.
Simonis St. 445.
Sinéty R. de 150.
Skibniewski St. L. v. 149.
Söderblom N. 286.
Söhngen G. 435.
Soiron Th. 285.
Spann O. 438 478.
Spearman C. 116.
Speß A. 123.
Spettmann H. 132.
Spicq C. 632.
Spielmann L. 155.
Spieß E. 136.
Steffes J. P. 598.
Stephan H. 280.
Stinnesbeck H. J. 316.
Stoltenberg H. L. 160.
Storr R. 600.
Struker A. 617.
Stummer Fr. 283.
Suciu V. 612.
Synave P. 128 298.
Szabó S. 137.
Szymanski J. S. 437.
Taille M. de la 111 310 615.
Ter Haar Fr. 111.
Theodorakopulos J. 441.
Thorndike E. L. 593.
Tudor-Hart B. H. 154.
Ude J. 302 307.
Vaccari A. 577.
Vansteenberghe E. 622.
Väth A. 419.
Veldt J. van der 467.
Vermeersch A. 315 319 423.
Verrièle A. 110.
Vialleton L. 150.
Vogt B. 125.
Völlmecke H. 461.
Volz P. 602.
Vooght P. de 305.
Walz G. A. 477.
Wébert J. 143.
Weckesser A. 158.
Weidauer Fr. 592.
Weidenreich Fr. 463.
Wells H. M. 466.
Werner A. 474.
Wiegand Fr. 293 614.
Wiesen W. 640.
Willard J. F. 455.
Wintrath P. 142.
Wobbermin G. 281 606.
Wolf K. 156.
Wulffen E. 276.
Wust P. 272.
Wyscheslawcew B. 611.
Xiberta B. 449.
Yahuda A. S. 601.
Zahn Th. 417.
Zamboni G. 123.
Žigon Fr. 305.
Zorell Fr. 249.

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

AAS = Acta Apostolicae Sedis
ASS = Acta Sanctae Sedis
AllgEvLuthKZtg = Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
AnalBoll = Analecta Bollandiana
AnalFranc = Analecta Franciscana
AnalOrdCarm = Analecta Ordinis Carmelitarum
AnalOrdPraed = Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum
AnalSacraTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Angel = Angelicum
AnnPhPhKrit = Annalen der Philosophie und Philosophischen Kritik
Anton = Antonianum
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchGPhSoz = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchGsmtPsych = Archiv für die gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchKathKR = Archiv für katholisches Kirchenrecht
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchPsych = Archives de Psychologie
ArchRWirtschPh = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
ArchSystPhSoz = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
Bibl = Biblica
BiblZ = Biblische Zeitschrift
BiolZentrBl = Biologisches Zentralblatt
BonnZThS = Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge
BullLittEccl = Bulletin de littérature ecclésiastique
BullThom = Bulletin Thomiste
ChrWelt = Die Christliche Welt
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg, Schweiz)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DtLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
EcclRev = Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
EstudFranc = Estudis Franciscans
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
HistJb = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
Kantstud = Kantstudien
KölnVjhSoz = Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie
LogosRivIntFil = Logos. Rivista Internazionale di Filosofia
MschrGWissJud = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
PastBon = Pastor Bonus
PeriodMorCanLit = Periodica de re morali canonica, liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
PhMhKantstud = Philosophische Monatshefte der Kantstudien
PrincThRev = Princeton Theological Review
PsychForsch = Psychologische Forschung
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
RevApol = Revue Apologétique
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBénéd = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevNéo-scolPh = Revue Néo-scolastique de Philosophie
RevPh = Revue de Philosophie
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neo-scolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
SozMh = Sozialistische Monatshefte
StimmZeit = Stimmen der Zeit
Stud = Studiën (Holl.)
StudCath = Studia Catholica (Katholiek)
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
VjschrWissPäd = Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie I. Zeitschrift für Psychologie
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systemat. Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg

I.

Die Lehre der Reformatoren und vor allem die Verwirrung, die durch die Aufstellungen der Bajaner und Jansenisten in die Theologie getragen wurde, gaben den Anlaß zu Untersuchungen, die den Begriff des Übernatürlichen zum Gegenstand nahmen und seinen Inhalt aufs klarste herausstellten. Es ist wohl richtig, daß auch der Gegensatz der katholischen Lehre zum Pelagianismus sich nur nach Klärung des Wesens des Übernatürlichen scharf herausschälen läßt. Dennoch finden wir auch bei einer eingehenden Durchsicht der theologischen Literatur vor dem 13. Jahrhundert keine Abhandlung darüber. Es liegt so die Frage nahe, ob überhaupt in jener Zeit das Übernatürliche, wie wir es heute kennen, wenigstens den wesentlichsten Umrissen nach erfaßt und in der theologischen Spekulation verankert war, so daß es sich darin als gegeben erkennen läßt, oder ob es erst später gleichsam von außen her hineingetragen werden mußte. Dies um so mehr, als das positive Beweismaterial, auf das sich unsere heutige Theologie stützen darf, das gleiche wie damals geblieben ist.

Wir sind so gezwungen, diejenigen Fragen einer genauen Analyse zu unterziehen, die nach unserer heutigen Erkenntnis ohne Einstellung des Begriffes der Übernatur unlösbar bleiben, und zu untersuchen, ob der Weg zur Klärung ein kontinuierlicher vom Unvollkommenen zum Vollkommenen war, oder ob man sich plötzlich an einem Abgrund fand, der jeden weiteren Fortschritt unmöglich machte, so daß man eine neue, bisher auch im Keim unbekannte Größe, eben unsern heutigen Begriff des Übernatürlichen, in die Spekulation einbauen mußte. Unsere Abhandlung wird zeigen, daß der Begriff des Übernatürlichen aus den Keimen der Offenbarungslehre unter vielen Mühen, dennoch aber in organischer Entwicklung zur klaren Erkenntnis emporwuchs.

Einem Ansatz zu einer Untersuchung begegnen wir in dem Handbuch der katholischen Dogmatik von M. J. Scheeben. Er blieb aber, wie auch Schäzler[1], gerade was die wichtige Periode der Frühscholastik angeht, wegen der Unkenntnis der ungedruckten Literatur in rudimentären Anfängen stecken. Er selber bemerkt darum: „Überhaupt scheint die Frage nach dem Unterschied und dem Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen, speziell als Frage über das ‚gratuitum' in den zum ewigen Heil führenden Tugenden und Akten, resp. über die ‚forma', woraus diese ihren höheren für das ewige Leben wirksamen Gehalt und Wert ziehen, seit Hugo ein Hauptthema der jungen Scholastik gewesen zu sein, wie aus dem reichen Material bei Hales und Bonaventura erhellt, obgleich wegen der Sparsamkeit der gedruckten Quellen die Entwicklung nicht genau zu verfolgen ist." [2] Im Folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, auf möglichst breiter Grundlage, unter weitgehendstem Heranziehen des nur handschriftlich erhaltenen Schrifttums, darüber Klarheit zu gewinnen, wie weit die Erkenntnis des Wesens des Übernatürlichen in der Frühscholastik gediehen war.

1. Der Gebrauch des Wortes „supernaturale".

Die Tatsache läßt sich nicht bestreiten, daß im Zusammenhang mit der Gnadenlehre das Wort „supernaturale" bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts nicht ein einziges Mal an entscheidender Stelle auftritt[3]. Wir lesen wohl von einer Unterscheidung zwischen Natur und Gnade, von „virtutes naturales"

---

[1] Natur und Übernatur (Mainz 1865). — Ders., Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade (Mainz 1867).

[2] M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik II (Freiburg i. Br. 1878) 292.

[3] Das geht auch hervor aus der Arbeit von A. Deneffe S. J., Geschichte des Wortes „supernaturalis" (ZKathTh 46 [1922] 337—360). Danach kommt das lateinische Wort „supernaturalis" zum erstenmal vor im 9. Jahrhundert, und zwar bei Scotus Eriugena, der damit in der Übersetzung der Werke des Dionysius Areopagita (bzw. des Severus) das griechische ὑπερφυής wiedergibt. Das eigentliche Bürgerrecht in der dogmatischen Theologie erhielt es allem Anschein nach durch den hl. Thomas, der es z. B. in einem einzigen Artikel (De veritate q. 12, a. 7) zweiundzwanzigmal verwendet.

und „virtutes gratuitae", niemals aber ex professo und eindeutig von einer Scheidung zwischen Natur und Übernatur, niemals von einer Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden. Wohl begegnet man bei Hugo von St. Viktor dem Begriff des „meritum supra naturam".[1] Hugo von Amiens sagt sogar: „Sed aliud est a Deo fieri creaturam plenam in natura et perfectam pro modo conditionis bonae, aliud iam existentem in natura perfectam supra se provehi caritate et caritatis merito in ipsum, qui summe est, perfici beatitudine pro modo gratiae."[2] Mit dem bloßen Ausdruck „supra naturam" ist aber noch nichts für eine Erkenntnis des Übernatürlichen in unserem heutigen Sinne bewiesen. All diese Äußerungen berücksichtigen lediglich, wie sich aus einer Untersuchung über Gnade und Verdienst ergeben wird, die psychologische Unmöglichkeit einer Äußerung der verdienstlichen Gottesliebe aus den bloßen Kräften der Natur. Mit außerordentlicher Entschiedenheit spricht auch Nikolaus von Amiens vom Übernatürlichen und kommt scheinbar trotzdem nicht über das hinaus, was wir bei Hugo eben feststellten, wenn er schreibt: „‚Inter cetera' creata ‚virtus nostre substantie', id est efficientia nature, ‚inter terminos nature', cum scilicet comedimus, bibimus, videmus et cetera, in quibus, cum non excedimus naturam, facimus. Que omnia sic operatur natura in nobis per illum, quod preter omnem nature operationem ‚transimus in filios Dei per ipsum', in quo et cetera creata excedimus et ultra naturam nostram ascendimus, quoniam non ex naturali creatione hoc habemus, sed beneficio gratie."[3] Auch hier scheint neben dem später zu behandelnden Begriff der Natur noch das psychologische Moment maßgebend zu sein[4]. Dies gilt auch noch für Wilhelm von Auxerre[5] und

[1] Z. B. De sacramentis l. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 273 f.).

[2] Dialogorum l. 4, n. 6 (SSL 192, 1184).

[3] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 686 fol. 58^{v}.

[4] A. a. O.: „Sed quod sumus in illo, proprium est nobis a ceteris, quoniam hoc habemus non creatione, sed quodam beneficio gratie, eo scilicet, quoniam submittentes voluntatem nostram voluntati Dei unitamur(?) ipsum, volendo idem cum eo nolendo(!), cuius unitionis unione unum dicimur esse cum eo et sic esse in illo, quia unum sumus cum illo."

[5] Summa aurea l. 1, tr. 11, c. 1, q. 4, art. 2 (Paris 1500) 64^{v}.

Johannes von Treviso [1], wo sie davon sprechen, daß das Verdienst die Kräfte der Natur übersteigt.

Hierherein scheinen auch die Worte des Kommentars zum Hohen Liede, der dem Zisterzienser Thomas von Perseigne zugeschrieben wird, zu gehören: „Triplex est iustitia hominis: Prima est naturalis aequitas, secunda virtutum sub caritate societas, tertia est peccati immunitas. Prima excludit iniuriosum, secunda facit religiosum, tertia facit gloriosum. Primam docebat Christus, cum diceret: ‚Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris' (Ioh. 4. Matth. 7). Secundam sic: ‚Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum coelorum' (Matth. 5). Tertiam sic: ‚Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum' (Matth. 13). Prima declinat a malo; secunda facit bonum; tertia metet in gaudio. Prima vitat culpam, secunda recta via currit ad patriam, tertia recipiet benedictionis gloriam." [2]

Das, was man noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zum Naturhaften in Gegensatz brachte, war lediglich das „gratuitum", das Gnadenhafte. So fragt z. B. Johannes von Treviso, „an per liberum arbitrium possit quis credere fide informi", und leitet seine Antwort mit der Bemerkung ein: „Non sine gratia, cum tale credere sit gratuitum." [3] Richard Fishacre kann aus der gleichen theologischen Terminologie heraus den Einwand bringen: „Item gratia et natura opponuntur sicut dividentia unum commune, quippe donum aut est naturale aut gratuitum. Sed omne accidens est natura aliqua. . . ." [4]

Solche Beispiele ließen sich ohne Mühe vermehren. Vielen werden wir im weiteren Verlauf der Untersuchung begegnen. Nirgends aber gibt die bloße Anwendung des Wortes „supernaturale" einen Anhaltspunkt für einen Gebrauch im Sinne der heutigen Bedeutung, ja nicht einmal überhaupt für einen eindeutig fixierten Sinn. Auch die vielen Distinctiones und lexikonartigen Worterklärungen der Frühscholastik [5], der „Liber

---

[1] Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 16.

[2] Comment. in Cant. l. 1 (SSL 206, 64).

[3] Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 16.

[4] Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. $154^{vb\,44}$.

[5] Man vgl. die „auctoritates in genera digestae et summariis instructae" des Cod. lat. 30 der Universitätsbibl. in Lund; das „Alphabetum auctoritatum" des Cod. lat. 467 der Universitätsbibl. in Innsbruck; die alphabetischen Sammlungen von Vätersentenzen des Cod. lat. 340 und 445 der

in distinctionibus dictionum theologicalium" des Alanus von Lille[1] nicht ausgenommen, versagen hier. In keinem dieser Werke konnte ich bisher eine Erklärung zum Wort „supernaturale" feststellen.

Um Klarheit über seine Bedeutung zu erlangen, gilt es daher den Kontext, in dem es auftritt, zu sondieren. Fundorte sind hier die Erörterungen über Gnade und Verdienst.

Ehe aber darauf näher eingegangen wird, dürfte es nicht unwichtig sein zu untersuchen, ob nicht vielleicht die Zurückweisung des Pelagianismus hier klärend gewirkt hat. Verdankt doch unsere heutige theologische Spekulation diesem Kampfe die mannigfachste Anregung in der Klärung des Begriffes des Übernatürlichen.

2. Die Stellungnahme zum Pelagianismus.

Wenn hier auf eine Stellungnahme der Frühscholastik zum Pelagianismus die Rede kommt, ist selbstverständlich nicht beabsichtigt, eine erschöpfende Darstellung derselben zu geben. Es soll lediglich im Sinne unserer Aufgabe untersucht werden, worin man seinen Gegensatz zur kirchlichen Lehre erblickte.

Hierüber liegen noch im 12. Jahrhundert nur dürftige Angaben vor; sie gehen nicht über die Feststellungen des Konzils von Karthago hinaus, die jener Zeit vor allem durch das Dekret Ivos von Chartres[2] bekannt wurden.

Gilbert von Hoyland gibt einen Vergleich des Pelagianismus mit dem Novatianismus, drängt aber lediglich die Notwendigkeit der Gnade[3]. Den Unterschied zwischen Natur und Gnade betont, Abälard gegenüber, Wilhelm von St. Thierry: „Quod enim omnis creatura est, et quidquid boni in ea est, ex dono

---

Univbibl. in Erlangen; die „Distinctiones" des Nikolaus de Byart (z. B. Cod. lat. 12 der Univbibl. in Lund); die „Distinctiones" des Nikolaus Gorrham (Univbibl. Innsbruck, Cod. lat. 497; Univbibl. Erlangen, Cod. lat. 246; Kgl. Bibl. Kopenhagen, Ny kgl. S. 1836 fol.).

[1] SSL 210. [2] Pars XII, cap. 30 (SSL 161, 978).

[3] In Cantica sermo 32 (SSL 184, 164): „Novatianus non habet mammam veniae, nec Pelagius gratiae. Ille naturae inveteratae et corruptae bona praedicat et ad iustitiam sufficere dicit; hic divinae naturae bonitatem tollit, dum poenitentiam negat. Ille, ut sic dicam, revocat potentes; hic non suscipit poenitentes. Vetustatem ille propinat, hic auctoritatem.... Pelagius dicit: non indigeo; et Novatianus: non indulgeo."

Dei, id est ex bonitate eius est. Sed quia Pelagianistae haeretici oppugnatores gratiae ad haec confugiebant, et quod modo supra dicto verum est, dona naturae Dei gratiam vocabant, bene, subtiliter, utiliter a catholicis tractatoribus distinctum est inter dona naturae et dona gratiae: quia dona naturae communia sunt et electis et reprobis: dona vero gratiae omnibus electis, reprobis nullis."[1] Er verlegt somit den Unterschied zwischen dem Naturhaften und dem, was er als das Gnadenhafte bezeichnet, in die dem Geschöpf rein äußerliche Prädestination und glaubt damit zur Genüge die katholische Lehre gegen den Pelagianismus abgegrenzt zu haben. An seine Ausführungen erinnert u. a. auch Kardinal Laborans[2], der den Verdienstwert der guten Werke lediglich mit dem Versprechen einer Belohnung vonseiten Gottes begründete und damit allein den Irrtum des Pelagius zu vermeiden glaubte.

Die gebrachten Beispiele zeigen zur Genüge, daß man damals die innere Struktur des Pelagianismus nicht bis in letzte Einzelheiten verfolgt hatte und lediglich bemüht war, die kirchlichen Erlasse, bzw. in Frage kommende Augustinussentenzen mit den unzureichenden Mitteln einer erst beginnenden Spekulation zu deuten.

Dies kommt in gleicher Weise in den Kommentaren zu Röm. 2, 13 zum Ausdruck: „Non enim auditores legis iusti sunt, sed factores legis iustificabuntur", wo z. B. Gilbert de la Porrée mahnt: „Diligenter tamen attendendum est, ne ex eo, quod ait ‚factores iustificabuntur', intelligamus aliquos prius esse factores et deinde iustificari ex factis. Non enim factoribus accedit iustificatio, sed factores precedit." Am Rand steht hier die Warnung zu lesen: „Hic Pelasgius error."[3]

Erst durch den Lombarden[4] erhielt der Kampf gegen den Pelagianismus eine zusammenfassende Darstellung, die sich aber immer noch darauf beschränkt, den Sinn der Gegenargumente des hl. Augustinus unter Beiziehung der Libri Retracta-

---

[1] Disputatio altera adversus Abaelardum l. 3 (SSL 180, 322).

[2] De iustitia et iusto l. 2, c. 8 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 fol. 249).

[3] Leipzig, Univbibl., Cod. lat. 427 fol. 6v.

[4] Sententiae l. 2, dist. 28, c. 1—3 (I [Quaracchi 1916] 452 ff.).

tionum dahin festzustellen, daß der Wille ohne die Gnade für das Heil nichts vermag:

„Id vero inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia praeveniente et adiuvante non sufficere ad iustitiam et salutem obtinendam; nec meritis praecedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana haeresis tradidit." [1]

Darüber hinaus kam auch die Folgezeit nicht, mag man nun Autoren heranziehen, die in unmittelbarem Kontakt mit dem Lombarden standen, wie Robert de Meleduno[2], oder solche des beginnenden 13. Jahrhunderts, wie Stephan Langton[3], den Magister Martinus[4] und Gaufrid von Poitiers[5]. Wohl faßt Wilhelm von Auvergne, der nach seinem eigenen Zeugnis einen Traktat gegen den Pelagianismus geschrieben hat, die Gründe, die ihn zur ablehnenden Haltung bestimmen, dahin zusammen: „Ex naturalibus enim solis solummodo descenditur

---

[1] Ebd. c. 1.

[2] Summa I II 145 (Innsbruck, Univbibl., Cod. lat. 297 fol. 120^{v}): „Quod non est voluntas, de qua nunc agimus, illa, quam mentitur Pelagius in merendo gratiam prevenire. — Nullus vero Pelagiano errori hoc consentire estimet, quod nunc de voluntate naturali ipsius mentis humane dictum est. Ille enim de diversitate locutus est, qua mentitur hominem gratiam absque gratia mereri et sine gratia dignum gratia effici. Ista vero, de qua nunc agimus, nichil homo meretur, nisi et ipse gratia adiuvetur. Nulla quippe ratio est, quare tali voluntate homo aliquid mereatur. Nam non magis ei naturale est cibum et potum appetere, quam voluntate, de qua nunc agimus, bonum velle. Unde sicut nichil meretur homo cibum et potum naturaliter appetendo, ita nichil meretur ista voluntate, qua naturaliter bonum affectat." — Man vgl. auch I II 44 (ebd. 134^{r}) und Cod. lat. 191 der Stadtbibl. Brügge fol. 234^{v}.

[3] Summa (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Patr. 136 fol. 17): „Preterea, si dicatur quis operari libero arbitrio bonum meritorium, incidet in heresim Pelagii, qui hoc pertinaciter astruebat." (Man vgl. auch fol. 22.)

[4] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 313^{v}): „Pelagius et Celestinus, qui pertinaci assertione dixerunt hominem per se sine gratia velle bonum inchoare, sed consummare bonum opus inchoatum non posse sine gratia perfici."

[5] Summa (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 70): „Sed quare potius datur decima quam alia? Dicit Apostolus: Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere, id est initium bonum, quod per primitias designatur, et consummationem boni, quod per decimas. Unde glossa in Exodo, quod Pelagius non decimas, sed primitias tantum solvebat, qui initium boni agendi dicebat esse a Deo, consummationem vero ab homine. Nos autem dicimus decimas et primitias, qui Deo attribuimus initium boni et consummationem."

in inferiora et nullo modo supra naturam, vel naturalia per ipsa ascenditur, sicut iam declaravimus in tractatu, quo contra Pelagianam haeresim gratiam stabilivimus, et ipsam solam principium esse motus in sursum aeternae beatitudinis ostendimus."[1] Er denkt aber dabei, wie sich aus dem weiteren Verlauf unserer Untersuchung ergeben wird, noch nicht an das ontisch Übernatürliche der heutigen Theologie.

Sonst tritt kaum einmal die Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus als Selbstzweck einer Quästion auf[2]. Sie ist stets mit einer andern Frage verknüpft, bei den genannten Autoren mit der Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Verdienst und Gnade, bei andern wieder, wie z. B. bei Hugo a S. Charo[3], mit der Frage über das „velle bonum" ohne Gnade, wieder bei andern, wie Johannes von Treviso[4], mit derjenigen über die „dilectio Dei supra omnia" ohne Gnade. Überall zeigt sich, daß der Begriff des ontisch Übernatürlichen noch nicht als entscheidender Faktor in den Kampf gegen diese frühchristliche Irrlehre eingesetzt war. Das gilt auch für den spekulativ hochragenden Richard Fishacre, der sich mit großem Nachdruck um die Darstellung von Problemen aus der Gnadenlehre bemüht hat und in dem folgenden Zitat eine absolute Übernatürlichkeit des Gnadenhaften mit überraschender Deutlichkeit ausspricht: „bonum gratuitum est supra omnem creaturam."

In der Lösung der Frage, „an liberum arbitrium possit in actum bonum ex se sine adiutorio gratie", sagt er: „Contra Pelag[ianos] vero sic arguam: Nulla creatura ex se potest supra se. Sed bonum gratuitum est supra omnem creaturam. Ergo nulla creatura potest in bonum gratuitum. Minor sic probatur: Suprema in creaturis est rationalis. Sed bonum gratuitum est melius rationali, quod per ipsum fit bonum. Nichil enim fit melius vel per bonum equale vel per minus bonum. Ergo bonum gratuitum est melius omni creatura. — Item rationalis creatura non potest in se ipsam. Igitur nec in bonum

[1] De fide c. 1 (Opera omnia I [Paris 1674] 6).

[2] Eine der ersten ex professo gegen den Pelagianismus gerichteten Quästionen dürfte sich in dem bereits der Hochscholastik angehörenden Cod. lat. 18127 (fol. 343^{v}) der Nationalbibl. Paris finden: „Consequenter ostendendum est gratiam esse necessariam saluti contra hereticos Pelagianos."

[3] Summa (Leipzig, Univbibl., Cod. lat. 573 fol. 107).

[4] Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 8^{v}.

gratuitum multo fortius, quod est melius ipsa, ut probatum est. Maius enim est bonum esse quam esse. Si igitur creatura sibi ipsi esse dare non potest, nec bonam esse sibi dare poterit." [1]

Diejenigen Stellen der Frühscholastiker, die den Lombarden wegen seiner Identifizierung der Tugend der Caritas mit dem Heiligen Geist des Pelagianismus bezichtigen, bringen, wenn sie überhaupt tief gehen, lediglich einen Hinweis auf die Unmöglichkeit des guten Werkes, bzw. des Verdienstes ohne Gnade [2].

Alle Schwierigkeiten aber, denen noch das beginnende 13. Jahrhundert begegnete, eben wenn es den Pelagianismus vermeiden wollte, gründen unverkennbar auf der Unkenntnis oder allzu mangelhaften Kenntnis des seinshaft Übernatürlichen. Schon an der Fixierung des Wesens der Gnade läßt sich dies deutlich nachweisen.

3. Der Begriff der Gnade.

Bei Termini, die in der Frühscholastik Verwendung finden, läßt es sich häufig konstatieren, daß zuerst das Wort war. In einem ganz allgemeinen Sinn wurde es aus den Offenbarungsquellen herübergenommen und verwendet. Bei der Vertiefung der Spekulation stieß man dann auf Schwierigkeiten, deren Lösung unter großen Mühen dazu führte, eine völlig eindeutige Definition festzusetzen. Dies gilt in hohem Maße vom Wort „gratia".

Allenthalben in der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes, vor allem in den Paulusbriefen fand man es verwendet. Im Römerbrief 3, 24 stand schon ein Versuch einer Definition zu lesen: „Iustificati gratis per gratiam ipsius", der dem hl. Augustinus nicht entgangen war und ihn zu einer Erläuterung des Gnadenbegriffes anregte, die klassisch für die Frühscholastik werden sollte: „Per ipsam [gratiam iniustus] iustificatur gratis, id est nullis suorum operum praecedentibus meritis: alioquin gratia iam non est gratia (Röm. 11, 6), quando-

[1] Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 148$^{vb\,9}$.

[2] Man vgl. F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade (ZKathTh 50 [1926] 61 ff.).

quidem ideo datur, non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus." [1]

Diese Erklärung der Gnade als des den Werken Ungeschuldeten ging in alle Pauluskommentare über. Bei Sedulius Scottus [2], Rabanus Maurus [3], Walafridus Strabo [4], Haimo von Halberstadt [5], Lanfrancus [6], Gilbert de la Porrée [7], Anselm von Laon [8], Radulf von Laon [9], Abälard [10], Wilhelm von St. Thierry [11], Hervaeus von Bourg-Dieu [12] stoßen wir darauf.

---

[1] De spiritu et littera c. 10, n. 16 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum LX [Vindobonae-Lipsiae 1913] 168). Man vgl. auch De natura et gratia c. 4, n. 4: „Haec igitur Christi gratia, sine qua nec infantes, nec aetate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod et gratia nominatur" (ebd. 235).

[2] H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio (Mainz 1905) 12: „‚Iustificati gratis', hoc est sine ullis operibus praecedentibus per baptismum gratis peccata donavit."

[3] Ebd. 16: „‚Iustificati gratis per gratiam ipsius'. Iustificati sunt gratis, quia nihil operantes, neque vicem reddentes, sola fide iustificati sunt dono Dei."

[4] Inkunabel von Basel 1498: „‚Gratis': non per legem, non per propriam voluntatem, sed per gratiam Christi, que donum Dei est. . . ."

[5] H. Denifle a. a. O. 21: „Omnes, tam iudei quam gentiles, pro quo glorificandus est Deus, ‚iustificati gratis per gratiam ipsius: per redemptionem, que est in Christo Ihesu'. ‚Gratis' dicit, id est sine ullis praecedentibus meritis. Verbi gratia: Venit quis ad baptismum; nihil boni unquam fecit. Baptizatur, statimque iustificatur. Ecce statim iustificatur per gratiam, id est per donum Dei."

[6] Ebd. 29: „Et exponit, quomodo gratis, ita: ‚per gratiam ipsius'."

[7] Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 8ᵛ: „Et quoniam omnes peccatores, igitur debent dici ‚iustificati gratis' (August.), id est sine meritis legis vel proprie voluntatis. Non quod sine voluntate nostra, sed quod non ex ea, [fol. 9] quoniam ad hoc infirma. Imo ‚per gratiam ipsius' id est per gratuita dona et specialiter per pretium, quod pro nobis omnibus datum est, quod ita ait: ‚per redemptionem, que est' in solo ‚Christo Ihesu'."

[8] Glossa interlinearis (Basel 1498): „‚gratis': sine meritis; ‚per gratiam ipsius': per gratuita dona."

[9] Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 8ᵛ: „Iustificati dico, et hoc gratis, id est nullis eorum precedentibus meritis, sed ‚per gratiam ipsius', id est per gratuita dona ipsius."

[10] H. Denifle a. a. O. 51: „‚Iustificati gratis', id est quia iustificati sunt non prevenientibus meritis eorum, sed ‚per gratiam ipsius', id est Dei, quia prior dilexit nos."

[11] SSL 180, 578.

[12] H. Denifle a. a. O. 56: „‚Iustificati', inquit, ‚per gratiam', que non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod gratia nominatur. . . ."

Petrus Lombardus hat sie endgültig in die Scholastik übergeleitet:

„Et quia omnes peccaverunt, ergo iustificati sunt ‚gratis', id est sine meritis praecedentibus. ‚Et hoc per gratiam ipsius', id est per gratuita dona. Gratia quippe Dei donum est, donum autem maximum Spiritus Sanctus est. Non igitur iustificati sunt per legem, non per propriam voluntatem, sed per gratiam Christi. Non quod sine nostra voluntate fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem et sana voluntas impleat legem, non constituta sub lege, nec indigens lege (De verbis Domini). Ipsa igitur est gratia, qua iustificatur impius, et ideo percipiendae huius gratiae merita nulla praecedunt, quia meritis impii non gratia, sed poena debetur, nec ista esset gratia, si non daretur gratuita (In libro ad Sixtum). Datur autem gratuita, quia nihil boni ante feceramus, unde haec mereamur, quia nihil praecesserat in meritis nostris, nisi unde damnari deberemus." [1]

Damit ist als Gnade lediglich das erkannt, was den Verdiensten des Menschen nicht geschuldet, sondern einzig dem freien Belieben Gottes zu danken ist. Daran ändern auch spätere Äußerungen nichts Wesentliches, wie diejenigen der Quaestiones super epistolas Pauli [2], die zwischen „gratis" und „gratia" in dem Sinn unterscheiden, daß mit „gratia" das bezeichnet werde, was auch von den Verdiensten des Menschen abhängt.

Ähnlich maßgebend für diese Begriffsbestimmung war auch Römerbrief 11, 6: „Si autem gratia, iam non ex operibus; alio-

---

[1] Collectanea in epistolas D. Pauli. In epist. ad Rom. (SSL 191, 1361).

[2] Q. 89 (H. Denifle a. a. O. 74): „‚Iustificati gratis per gratiam' etc. Queritur, quomodo dicat ‚gratis per gratiam'? nonne sufficeret ‚gratis', vel ‚per gratiam'? Videtur, quod alterum superfluat. — Solutio: ‚Gratis' dicit, id est sine omni merito nostro; ‚per gratiam', id est per gratuita dona sua. Sepe enim multa confert nobis per gratiam quidem, non tamen sine omni merito nostro: quod tamen non fuit sine gratia sua." — Man vgl. weitere Erklärungen zu Röm. 3, 24 in den Glosulae glosularum (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 129 fol. 10), und beim Anonymus des Cod. 8, S. Croce, Plut. XVIII dext. der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz (11. bis 12. Jahrh.) fol. 131^{v}: „Augustinus: Hec igitur gratia Christi, sine qua nec infantes nec grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod nominatur." Der Anonymus der Bibliothèque de S. Geneviève, Ms. lat. Nr. 1370 fol. 41. Gaufrid von Bleveio im Ms. lat. 180 (fol. 11^{v}) der Bibliothèque Mazarine. Der dritte anonyme Kommentar des Cod. lat. 15603 (fol. 82^{v}) der Nationalbibl. in Paris. Petrus von Corbeil (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15603 fol. 185).

quin gratia iam non est gratia", wozu wir eine charakteristische Erläuterung schon bei Sedulius Scottus[1] und vor allem im für die Exegese der Frühscholastik maßgebenden Kommentar des Rabanus Maurus finden, der schreibt:

„(Ambr.) Manifestum est, quia gratia Dei donum est et non debita merces operibus, sed gratuita ratione misericordia interveniente concessa. ‚Alioquin gratia iam non est gratia'. Verum est, quia si merces est, non est gratia; sed quia merces non est, sine dubio gratia est, quia veniam dare peccantibus non est aliud quam gratia: et his qui non requirunt; sed offertur illis, ut credant. Duplex ergo gratia est, quia hoc competit Deo, qui abundat misericordia, ut et requirat, quos gratis curet."[2]

Auch sonst nehmen die Kommentatoren, wie z. B. der Verfasser der frühen Sammlung von Augustinusexzerpten des Cod. Bibl. 126 der Bamberger staatlichen Bibliothek[3], Abälard[4], Petrus Lombardus[5] und, um noch einen zu nennen, Robert von Meleduno[6], bei der Erklärung dieser Stelle die Gelegenheit wahr, nachdrücklich auf die Unverdienbarkeit als Wesensmerkmal der Gnade hinzuweisen. Die gleiche Beobachtung kann man noch sonst bei der Exegese verwandter Paulusworte machen[7].

Nicht ohne Wichtigkeit ist die Feststellung, daß in den praktischen Zwecken dienenden Sammlungen von Väterstellen

---

[1] Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 127 fol. 40.

[2] In epistolam ad Romanos c. 11 (SSL 111, 1521). [3] Fol. 55v.

[4] Expositio in epist. Pauli ad Rom. l. 2, c. 11 (SSL 178, 928).

[5] Collectanea in epist. D. Pauli. In epist. ad Rom. c. 11 (SSL 191, 1482). — Man vgl. auch die Quaestiones super epistolas Pauli q. 266 (SSL 175, 497 f.).

[6] Questiones de epistolis Pauli a magistro Roberto de Miliduno enodate (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 1977 fol. 109): „‚Si autem gratia, iam non ex operibus'. Est autem gratia gratuitum Dei donum, quod susceptum credenti iustitia est et eterne salutis meretur effectum. Est autem ex gratia iustitia, non ex operibus." Die Glossa interlinearis versteht unter den „opera" wohl bloß die „opera legis", schließt aber dennoch von der „gratia" alles „debitum" aus: „‚Si autem': dixi per gratiam salvari; ‚gratia': id est per gratiam salvi facti sunt'; ‚iam non ex operibus' legis; ‚alioquin', id est si per opera legis salvi sunt; ‚gratia', quod tamen constat esse, ‚iam non est gratia', sed debitum" (Basel 1498).

[7] Man vgl. z. B. Abaelardus, In epist. ad Rom. l. 1, c. 1 (SSL 178, 797), lib. 2, c. 5 (SSL 178, 859 und 874); Petrus Lombardus, Collectanea, In epist. ad Rom. c. 1, v. 7 (SSL 191, 1316), c. 4, v. 27 (1376); Hervaeus von Bourg-Dieu, In epist. ad Rom. c. 4 (SSL 181, 645).

selbst aus der Zeit der Hochscholastik sich diese augustinische Gnadendefinition als einzige fest eingebürgerte findet. Es sei nur auf die nach Thomas geschriebene alphabetische Summe des Cod. lat. 445 der Erlanger Universitätsbibliothek[1] und auf eine andere ebenfalls anonyme des Cod. Nr. 168 (Dombibliothek) in der Frankfurter Stadtbibliothek hingewiesen. Die zweite schreibt:

„Gratia enim est divine misericordie gratuitum donum vel bonum, per quod et bone voluntatis initium, et operis meremur effectum, Ysidorus dicit. Unde Haymo: gratia dicitur gratis data, sed non merces reddita, sed venia gratis collata. Si enim gratia, iam non ex operibus, Rom. XI."[2]

Auch in der übrigen Literatur blieb diese Begriffsbestimmung mit Reminiszenzen an die genannten Paulusstellen gang und gäbe[3].

Es ist bei dem raschen Vorandrängen der Spekulation im 12. Jahrhundert kein Wunder, daß es nicht lange währte, bis man genötigt wurde, auch den Gnadenbegriff einer eingehenden Revision zu unterziehen. Den Hauptanstoß dazu gab die Frage, ob jedes Geschenk Gottes als Gnade zu bezeichnen sei.

Adam Scotus[4] nimmt noch unbedenklich die Schöpfung als Gnade Gottes, ohne irgend eine Einschränkung zu machen.

---

[1] Fol. 89ᵛ: „Augustinus, De vera religione: Gratia, sine qua nullus salvus fieri potest, non meritis datur, sed gratis; propter quod gratia nominatur."

[2] Fol. 44ᵛ.

[3] Man vgl. von den Kanonisten z. B. Huguccio, De poenitentia (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Can. 41 fol. 411): „‚Peccatum aut donatur'. Idem videtur esse peccatum donari et deleri et tegi. Sed Ambrosius videtur inter ea facere differentiam. Et credo hanc differentiam esse assignatam inter ea. — Solvimus quantum ad proprietates verborum: ‚Donatur' per gratiam, id est gratis datur et dimittitur et hoc sonat verbum et nomen." — Man vgl. ferner die „Sententiae divinae paginae" des Anselm von Laon (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XVIII 2—3], Münster i. W. 1919, 23); Robertus Pullus, Sententiae l. 5, c. 9 (SSL 186, 837); Werner von St. Blasien, Defloratione ss. Patrum (SSL 157, 1182); Radulphus Ardens, Homiliae in epist. et evang. domin. II 22 (SSL 155, 2021).

[4] Sermo 26 (SSL 198, 245): „Et quidem quodcumque boni Deus confert homini, ex gratuita eius voluntate procedit. Sed quid ad hanc accedit, ne dicam: hanc excedit? Creavit hominem, ut saltem esset; creavit ad ima-

Aber die Schwierigkeiten, die sich aus einer solchen bejahenden Antwort ergaben, drängten doch dazu, eine Unterscheidung einzuführen. Eine solche lesen wir bereits in den unter den Werken des hl. Bernhard von Clairvaux gedruckten Sentenzen:

„Gratia quadripartita est: gratia creans, gratia redimens sive miserans, gratia donans, gratia remunerans. Prima: ‚omnia per ipsum facta sunt'; secunda: ‚Verbum caro factum est'; tertia: ‚Plenum gratiae'; quarta: ‚Et veritatis' (Joh. 1, 14)."[1]

Auf diese Weise wird es erklärlich, daß man das bloße „liberum arbitrium" Adams, so wie es aus der Schöpferhand Gottes hervorging, ohne Schwierigkeit in losem Anschluß an eine Äußerung des hl. Augustinus[2] als „gratia creatrix" bezeichnen konnte. Der Ausdruck fand starken Anklang, und wir begegnen ihm bei Hugo von St. Viktor[3], in der diesem nahestehenden Sentenzensammlung des Clm 7972[4], bei Aelred von Riéval[5], Petrus Lombardus[6], Magister Baudinus[7], Petrus von Poitiers[8], Martinus de Fugeriis[9] und dem Magister Martinus[10]. Dabei fällt auf, daß diese „gratia creatrix" teilweise

---

ginem et similitudinem suam, ut sublime quiddam esset. Sed nisi utrumque ex gratia esset, neutrum penitus fuisset."

[1] S. Bernardi Sententiae n. 28 (SSL 183, 754).

[2] De correptione et gratia c. 11, n. 31 und 32 (SSL 44, 935).

[3] De sacramentis l. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 273 f.). — Die Summa sententiarum, tract. 3, c. 7 (SSL 176, 99) unterscheidet die „gratia creatrix" vom „liberum arbitrium": „Ad illud vero primum [nämlich zum stare] sufficiebat [für Adam] adiutorium creatricis gratiae. Habebat enim homo ante peccatum ex libero arbitrio et ex illo adiutorio gratiae posse non peccare, id est vitare malum; sed, ut diximus, egebat gratia cooperante ad bonum perficiendum."

[4] Fol. 2^{v}: „In hoc autem culpa fuit, quia, licet sine gratia, quam nondum acceperant, [angeli] non possent proficere, tamen per id, quod eis collatum erat ex gratia creatrice, poterant non cadere."

[5] Speculum caritatis l. 1, c. 13 (SSL 195, 517): „At quia ex creante gratia bona eis erat collata voluntas; ex adiuvante gratia, si ipsi vellent, in ea perseverandi facultas. . . ."

[6] Sententiae II, dist. 24, p. 1, c. 1 (Quaracchi 1916, 419). Cod. lat. 627 fol. 76 der Nationalbibl. in Paris bringt einen gekürzten Auszug davon.

[7] Sententiae II, dist. 24 (SSL 192, 1052).

[8] Sententiae II, c. 10 (SSL 211, 971 — Erfurt, Bibliotheca Amploniana Cod. Q. 117 fol. 16).

[9] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 32^{v}). Er gibt wörtlich die Äußerungen des Petrus von Poitiers wieder.

[10] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 295^{v}): „Item queritur, que fuit illa gratia, qua Adam poterat stare et non poterat proficere ante

zur Unterscheidung von der „gratia salvatrix" so genannt wird[1]. Dies unzweifelhaft mit Rücksicht auf die für die Bildung der Definition der Gnade maßgebende Stelle des Römerbriefes 4, 23: „iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu". Denn zur Erklärung dieses Verses sagt schon Ambrosiaster: „Iustificati sunt gratis, quia nihil operantes, neque vicem reddentes, sola fide iustificati sunt dono Dei ‚per redemptionem, quae est in Christo Ihesu'. Gratiam Dei in Christo esse testatur, quia voluntate Dei a Christo redempti sumus, ut manumissi iustificaremur...."[2] Und bei Gilbert de la Porrée lesen wir: „Et quoniam omnes peccatores, igitur debent dici ‚iustificati gratis' [Aug.] id est sine meritis legis vel proprie voluntatis. Non quod sine voluntate nostra, sed quod non ex ea [fol. 9], quoniam ad hoc infirma; imo ‚per gratiam ipsius', id est per gratuita dona, et specialiter per pretium, quod pro nobis omnibus datum est, quod ita ait: ‚per redemptionem que est' in solo Christo Ihesu."[3] Außerdem ist hier die Tatsache beachtens-

---

peccatum. — R: illa prima gratia fuit lib[eri] arb[itrii] acutissimi in primo homine et quedam sensualitas restrictiva et non obliqua."

[1] Z. B. Hugo von St. Viktor, De sacramentis l. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 273): „Per creatricem gratiam facta sunt, quae non erant; per gratiam salvatricem reparantur, quae perierant. Gratia creatrix primum naturae conditae quaedam bona inseruit; gratia salvatrix et bona, quae natura primum corrupta perdidit, restaurat, et quae imperfecta nondum accepit, aspirat." — Richard von St. Viktor, Adnotationes mysticae in Psalmos. In Psalmum II (SSL 196, 269): „Alia sunt in nobis dona naturae, et alia sunt dona gratiae. Distinguamus nihilominus Dominum et Christum eius. Per Dominum intellige creatorem, per Christum intellige salvatorem. Aliunde dicitur creator et aliunde salvator. Creator est pro eo, quod facit quod non erat. Salvator autem inde dicitur, quia restauravit, quod perierat. Dona ergo naturae pertinent ad creatorem; dona vero gratiae specialiter pertinere videntur ad salvatorem. Dona naturae dico, quando secundum naturalem complexionem hos videmus proniores ad misericordiam, illos rigidiores ad iustitiam; hos naturaliter prudentiores, illos simpliciores, et cetera huiusmodi, quae naturaliter quisque habet, non ex industria possidet. Gratiae autem dona dicuntur, quando quisque nititur habere per gratiam, quod possidere minime potuit per naturam. Illa igitur accipimus a prima conditione ex munere creatoris; ista tempore congruo accipimus ex beneficio salvatoris."

[2] H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 3.

[3] Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 8v. — Man vgl. auch Bruno den Kartäuser (H. Denifle a. a. O. 35).

wert, daß man die Gnade durchwegs nur als „gratia sanans" betrachtete, die freilich durch Christus verdient wurde. Gerade die „Collectanea in epistolas Pauli" des Petrus Lombardus, die doch später als Glossa Verwertung in der scholastischen Literatur finden sollten, haben dies unter Bezugnahme auf den hl. Augustinus an der bereits zitierten Stelle entschieden betont[1]. Man kam dabei freilich in Schwierigkeiten, sobald es zu erklären galt, warum für Adam lediglich das „stare", nicht aber das „proficere" ohne die Gnade möglich war, suchte aber — wie wir noch sehen werden — diese Frage lediglich auf natürlicher Grundlage zu lösen.

Allmählich mußte man aber doch dazu schreiten, auch prinzipiell das Gnadenhafte vom Naturhaften zu scheiden. Außerhalb jeglicher Entwicklung scheint auf den ersten Anblick der Kampf Wilhelms von St. Thierry gegen Abälard zu liegen, der die bereits berührte Frage anging: Ist die Gnade identisch mit jedem Geschenk Gottes? Wilhelm glaubt das verneinen zu sollen und den Namen Gnade nur dem zuerkennen zu dürfen, was nur den Erwählten gegeben wird. Er sagt gegen Abälard:

„Nisi me fallas, istius ipsius assertionis tuae funibus alligatus es. Dicis enim, quod gratia Dei est, quidquid ad salutem hominis Deus disponit; quod secundum apostolum electio ex gratia est, alioqui gratia iam non est gratia; quod per eam electos suos ab aeterno praedestinaverit; quod per eam fidem eis inspiraverit, quod ipsa dilectio, quam ipse in nobis efficit, et sine qua nemo potest salvari, gratiae Dei imputanda est. Secundum igitur hanc ipsam definitionem loquor tecum de gratia Dei. Dic, oro te, gratia sic accepta estne communis omnibus hominibus? Praedestinat Deus omnes homines ad salutem? Inspirat in omnibus fidem, et eam, per quam salventur, dilectionem? Subtilissime, famosissime, lepidissime magister, erudi me! Si non insanis, respondebis: Non est. — Non est igitur haec gratia communis omnibus. Nam, si esset, omnes salvarentur, quod minime concedes; alioquin Dei dispositio, praedestinatio, fidei et ipsius dilectionis inspiratio falleretur, Dei donum frustraretur: quod de Deo sentire sacrilegum est. Si autem (quod minime credo) respondebis: Est, arguit te ratio, catholica praedicatio, auctoritas patrum, effectus rerum. Haec enim gratia numquam inanis esse potest, quae de corde lapideo cor carneum facit, de animali spirituale, de caeco illuminatum, de infirmo

[1] SSL 191, 1361.

sanum. Per hanc Spiritus Sanctus, non omnes, sed quas vult animas inarrhat. Hanc solam praedicator egregius gratiam appellat; hanc in epistolis suis, et maxime in ea, quae est ad Romanos, defendit et praedicat. Per hanc de blasphemo et persecutore et iniurioso benignus, mitis discipulus effectus est, de lupo agnus, de Saulo Paulus. Per hanc Deus vocat quosdam electos ante constitutionem mundi, quorum certus est numerus, qui perire non possunt; quod non ex ipsis, sed ex Deo est, quia praescivit illos et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Alteram non novit Paulus; de alia non disputat Augustinus." [1]

In des Lombarden „Collectanea in epistolas Pauli" [2] kehrt die Ansicht deutlich wieder, die nur diejenigen Gaben Gottes als Gnade bezeichnen will, die ausschließlich den Auserwählten verliehen werden[3]. Der Herausgeber der Werke Wilhelms von St. Thierry nahm die erwähnte Stelle zum Anlaß für die Bemerkung: „Haec sententia non est tenenda, nec Abaelardus oppositam sequens recte in hoc arguitur. Ratio quoque, quam auctor affert, inefficax est et fallax. Nam ex eo, quod non omnibus reprobis collata sunt omnia dona, quae gratiae nomine appellari possunt, male infert non omnibus gratiam dari seu offerri; sic enim etiam inferret nullum habere Dei dona, quia nullus habet omnia." [4] Eine Kritik, die gegenüber den scharfen und einseitigen Bemerkungen Wilhelms wohl berechtigt ist.

---

[1] Disputatio altera adversus Abaelardum l. 3 (SSL 180, 322). — Äußerungen Abälards, die in Betracht kommen könnten, finden sich im Kommentar zum Römerbrief l. 4, c. 9 (SSL 178, 918 f.). — Bernhard von Clairvaux vertritt eine Ansicht ähnlich derjenigen Abälards. Man vgl. die Sermones de diversis, serm. 10, n. 1 (SSL 183, 567).

[2] In epist. ad Rom. c. 4, n. 17 (SSL 191, 1376): „‚Gratia Dei sum id quod sum' (1 Cor. 15). (Augustinus de verb. apostoli) Communis enim est natura omnibus, sed non gratia, nisi ipsa natura putetur esse gratia, quia gratis concessa est. Excepta ergo illa gratia, de qua modo non agitur, qua condita est humana natura, scilicet qua homines sumus, quae christianis paganisque communis est, haec est maior gratia et solis electis concessa, non quod per verbum homines creati sumus, sed quod per verbum carnem factum fideles beatique facti sumus. Vel vocat, id est agnoscit ea, quae non sunt in actu tanquam ea quae sunt."

[3] Schon in den Sentenzen Isidors von Sevilla lib. 2, c. 4 (SSL 83, 604) liest man: „Spiritualis gratia non omnibus distribuitur, sed tantummodo electis donatur." Man vgl. dazu Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3141 fol. 17.

[4] SSL 180, 322.

In Wirklichkeit aber steht seine Ansicht nicht so allein, wie es bei bloßer Kenntnis der gedrucken Literatur scheinen möchte. Sie ist vielmehr geboren aus dem heute noch sehr gut feststellbaren ernsten Ringen um Klarheit über die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade.

Die ersten Versuche stützten sich hier eben wiederum auf die Etymologie von „gratia" und mußten darum am rein Terminologischen haften bleiben, ohne in das Wesen der Sache tiefer eindringen zu können. Dafür gibt ein klassisches Beispiel ab Kardinal Laborans[1], der nicht nur als Kanonist, sondern auch als theologischer Schriftsteller hervorragt, ohne aber bisher, teils wegen der Unmöglichkeit, einen Einfluß seiner Lehre in der zeitgenössischen Literatur feststellen zu können, zum größeren Teil aber wegen der schwierigen Zugänglichkeit seines Lebenswerkes, als solcher gewürdigt worden zu sein.

Sein Lebenswerk ist enthalten in dem Cod. C. 110 des Kapitelsarchives von St. Peter im Vatikan (Rom). Die Handschrift wurde mir im September 1927 durch die gnädigste Vermittlung Seiner Eminenz des Kardinals Ehrle und das liebenswürdige Entgegenkommen Monsignore Gramaticas zugänglich gemacht.

Beschreibung der Handschrift: Pergament, 256 gezählte Blätter, 400 × 260, zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Unten auf fol. 1 steht mit späterer Schrift: „Biblioth. Sacros. Vaticanae Basilicae Principis Apost. — Laborantis Cardinalis compilatio Decretorum et alia." Rechts oben eine Rubrik, die beginnt: „Laborantis natura fuit humanitas." Schöne Miniaturen zieren das Werk.

1. Fol. 1—243^{v} die Compilatio Decretorum in sechs Büchern. Beginn (fol. 1): „Preludium voluminis. — A. Orientale clima, plagam siquidem peramene regionis Eden." — Ende (fol. 243^{v}): „Non in hoc vel humano, sed in libro divino sunt omnia. Divina siquidem mens

[1] A. Theiner, Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretorum collectiones (Romae 1836) 399–447 (SSL 204, 867). — J. F. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis Papst Gregor IX. (Stuttgart 1875) 148 f. — Cancellieri, De secretariis veteris basilicae Vaticanae II (Romae 1786) 920. — F. Ehrle, S. Domenico, le origini del primo studio generale del suo ordine a Parigi e la Somma teologica del primo maestro, Rolando da Cremona. [Estratto dalla Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu S. Patris Dominici (1221—1921) (Roma 1923) 16 Anm. 1.]

liber est et eis et omnium clausula rationum." — Dann die Rubrik: „Opus Explicit Laborantis Ad Petrum presulem Pampilone.

Annus hoc opus edidit integer ab illius inceptione vicesimus, Christi vero millesimus CLXXXII et ultimus dies aprilis."

Nachträge über Dekrete Alexanders III „in Lateranensi generali Concilio" finden sich am Rand von fol. 21^{v} 31 33^{v} 36 38 47 50 59^{v} 62^{v} 64 64^{v} 70^{v} 80^{v} 91 108 110^{v} 111 111^{v} 131 134 137^{v} 155 198 213 214.

2. Fol. 244—251^{v} in vier Teilen das Werk De iustitia et iusto.

Beginn des Prologs (fol. 244): „Laborantis ad Maionem magnum Sicilie Admiratum. — [?]mini vir illustris, sapientie luce virtutumque nitore prefulgens." — Ende des Prologs (fol. 244): „sublimioris est puriore mentis oculo perscrutandum. — Prologus explicit et tituli prime partis incipiunt."

Beginn des ersten Buches (fol. 244): „De iustitia et iusto. — I. Divina substantia bonitas est, que quidem in idiomate greci sermonis usya dicitur." — Schluß des vierten Buches (fol. 251^{v}): „nulla vel possibili vicissitudinis obumbratione mutari. — Explicit Ad Maionem."

Das erste Buch hat 37, das zweite 10, das dritte 9, das vierte 17 Kapitel.

3. Fol. 251^{v}—255va in drei Teilen das Werk De vera libertate.

Beginn (fol. 251^{v}): „Laborantis ad Hugonem Panormitanum Archiepiscopum. [Daran anschließend das Verzeichnis der Kapitel. Dann] De vera libertate. — Supervenientis ac vere simulque felicissime libertatis exculpere notionem." — Ende (fol. 255^{v}): „ut exinde vivamus interminabiliter liberi. — Explicit ad Hugonem."

4. Fol. 255va—255^{vb} ein Traktat gegen die Sabellianer.

Beginn (fol. 255va): „Secte Sabellianorum. — Laborans Dei gratia presbyter Cardinalis Sancte Marie Transtiberim tt. Calixti Hermanno theologice veritatis amico sincere caritatis affectum. — De Sabellianis quorum super numerum multitudo." — Ende (fol. 255^{vb}): „Ad multorum perniciem in mirabilibus super se. — Explicit."

5. Fol. 255^{vb}—256^{b} ein kurzer Traktat über die Person in Gott.

Beginn (fol. 255^{vb}): „Persone predicatio relativa est. — Laborans Dei gratia presbyter Cardinalis Sancte Marie Transtiberim tt. Calixti Ripaldo theologici sinus alumno salutes et quod sequitur. — Eorum, que de Deo predicantur, aliud est substantia ut divinitas." — Ende (fol. 256^{b}): „Nec tamen nomina sanctorum quis fatebitur esse sanctos, neque Dei nomen fatebitur esse Deum. — Explicit."

6. Fol. 256^{b}—256va ein unvollständiger Traktat De appellatione des Kardinals Vivianus.

Beginn (fol. 256^{b}): „In Christo plurimum diligendo patri et semper reverendo Magistro Laboranti sacrosancte Romane ecclesie pres-

bytero Cardinali Vivianus tt. Sancti Stephani in Celio Monte qualiscumque presbyter in Domino Ihesu presentis prosperitatis et perpetue beatitudinis salutem. — Diu distulimus ad inquisita respondere. Verumtamen nunc sub breviloquio satisfacere parati sumus premittentes quedam, que valde sunt necessaria circa tractatum appellationis, videlicet videre, quid sit appellare et quando sit appellandum, et quibus liceat appellare et quibus non, et quomodo sit appellandum, et intra que tempora appellatio sit exequenda, et quando appellare non est necesse." — Der Traktat reicht nur bis zum Verbot der Appellation und bricht auf fol. 256va unten ab mit den Worten: „ut nullatenus".

Cod. Vatic. lat. 6457 (Papier, 56 Blätter, 205 × 135, 16. bis 17. Jahrh.) enthält einen dem Codex C. 110 von St. Peter entnommenen Auszug der Werke des Laborans bis zum 17. Kapitel des vierten Buches „De iustitia et iusto".

Fol. 1 bringt ein Verzeichnis der Werke des Laborans, die sich in der Hs. von St. Peter finden.

Beginn: „Laborans creatus Diac. Cardinalis ab Alex.° III. anno [Lücke] et ab eodem postmodum presbyter tt. S. Mariae Transtiberim collegit volumen Decretorum, quod direxit ad Petrum Presulem Pampilone et distinxit sex libris, in quorum fine sic legitur: ‚opus explicit Laborantis ad Petrum Presulem Pampilone', et paulo post: ‚Annus hoc opus edidit integer ab illius inceptione vigesimus, Christi vero millesimus CLXXXII et ultimus dies Aprilis'.

Unde apparet hoc opus scriptum fuisse anno 1162 ante Concilium Lateranense ab eodem Alexandro 3° celebratum anno [Lücke], quare ipse postea addidit in margine huius voluminis aliqua capita illius Concilii. Multa habentur in hac Collectione, que sunt etiam in Gratiano et multa alia apud alios Collectores."

Die Hand, die diese Abschrift anfertigte, scheint auch in der Dekretensammlung des C. 110 die Parallelstellen aus Gratian vermerkt, schwer leserliche Stellen darin unterstrichen und auf fol. 256va an den Rand ‚utilitatem' geschrieben und so falsch das im Text stehende ‚vilitatem' aufgelöst zu haben. Ein Blatt mit dem Beginn einer Abschrift des Traktates ‚Secte Sabellianorum', scheinbar von der Hand des Cod. Vatic. 6457, liegt noch dem Kodex von St. Peter bei.

Laborans schreibt zur Fixierung des Gnadenbegriffes im 3. Buch seines Werkes De iustitia et iusto:

„I. Gratia dici solet quicquid gratis datur, quod est libera voluntate liberaliter dantis et absque merito accipientis. Unde manus et cetere partes hominis simulque nature, cum quibus homo nascitur, aut ea que post ortum ad supplementum nature donantur, ut capilli, dentes, plenitudo quoque membrorum et speciei, aut ad necessitatem vel decorem, ut vestis vel omnis hornatus et alia que extrinsecus possi-

dentur, aut quomodolibet habentur intrinsecus ut scientie vel virtutes, veri nominis gratie sunt. Que quamvis forte verius ita dicende videantur in reprobis quam electis, qui quodammodo mereri bona videntur, reprobi vero contra, quia tamen in usu contrahente naturam duo in gratie donativo conveniunt ut gratie nomen optineat, liberalitas scilicet conferentis et gratitudo recipientis, gratie impiorum potius dicuntur ingratie, quia gratiarum nomine per ingratitudinem exui meruerunt. Non enim his locupletes pro earum dote munificentie largitoris se gratos exhibent, sed ingratos. Plerumque bona faciunt, ut ita de illius credantur esse collegio, et tandem pro nefas evacuando pactum irritant fidem. Quo fit, ut eis omnia cooperentur in malum, sicut electis omnia cooperantur in bonum. Non quod omnia malorum mala sint, sed eis sunt vel ad malum; sicut nec omnia bonorum bona sunt, sed eis sunt vel ad bonum. Laudabiliter iustus, quia captus ad suos valenter resiluit, arguetur impius, quod ignavus et ebes ultime captivitati non obstitit fueritve post omne federis iterati memoriale fedifragus. Quotiens cecidit iustus, hostili calliditati subcubuit, sed viriliter subinde nisus magnanimiter invaluit et prudenter evasit. Sunt igitur ei lapsus occasio victorie, materia laudis et causa triumphi. Quotiens autem per virtutes aut opera stare visus est impius, veritatem fidei conditori suo rerum lingua spospondit, seque illi quasi principi miles quodammodo confederavit et in signum federis opera constituit et virtutes. Quia vero conversus est in die belli nec summopere nisus est, ut hostiles effugeret manus, non inmerito illi ad titulum deceptionis operis boni memoriale, quo de mendacio convincatur, opponitur, et ita pena[m] mentientis incurrit. Quem in modum fiunt ei virtutes et opera causa damnationis, argumentum iusti supplicii et evitande mortis occasio. Non quia, quod bona fecerit, puniatur, licet omnibus Dei bonis male utatur malus, sed quia, quod bona non pro eo, sed contra eum testantia probant, dominum suum hostibus non legitime reluctando fefellit.

II. . . .

III. Ad virtutes autem, et specialiter electorum, nomen gratie theologia contraxit, quia manifestius in ipsis effulget ad hominem divine propitiatio bonitatis. Per eas enim sibi hominem reconfigurat. Homo autem in se quidem et super coruscantia divini vultus conspiciens signa, suo fit conditori devotior. Quo pacto congrue satis et peraperte dicitur gratia, quoniam utrimque grata. Nam gratus accipienti Deus et gratus Deo qui accipit."[1]

---

[1] De iustitia et iusto p. 3, c. 1 und 3 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom] Cod. C. 110 fol. 249^{v}).

Damit finden wir in gemäßigter Form den Gnadenbegriff des Wilhelm von St. Thierry wieder. Zugleich ist aber auch eine etymologische Begründung dafür versucht.

Mit ähnlichem Nachdruck wie Laborans weist Radulphus Ardens darauf hin, daß eine solche Fixierung des Gnadenbegriffes in der Theologie jener Zeit allgemein gebräuchlich war. Neben den kurzen aber prägnanten Sätzen seiner Homilien[1], die den strengeren Gnadenbegriff einen antonomastischen nennen, stehen die weiter ausholenden Sätze seines Speculum universale:

„Gratia vero dicitur quicquid gratis datur. Ut autem quid gratis detur, tria concurrunt, scilicet, ut ex alio habeatur, et ex voluntate tribuentis et sine merito accipientis. Si enim aliquis habet aliquid ex se et non ex alio et sine voluntate tribuentis, non donum est, [fol. 17v] sed rapina. Quando enim exactoribus domus, quia voluntas dantis deest, gratis datum dicitur? Item, si intercedit meritum, debitum, non donum debet dici, nec dari, sed reddi. Sic igitur gratia et quicquid in homine est, a Deo habetur voluntate Dei dantis, non merito hominis accipientis.... Libera ergo voluntate Dei collatum est nobis quidquid habemus. Propterea gratia est quicquid boni habemus vel possidemus; nec solum quod datum est bonis, sed etiam quod datum est malis hominibus vel demonibus. Et certe verisimilius dicitur quod iniquis datum est, qui nec merentur nec mereri videntur. Cum ergo [gratia] dicatur quidquid boni habemus, quam bonum naturale quam temporale quam spirituale quam celeste, tamen usus restrinxit appellationem, ut ea dumtaxat dicantur gratie, que sanctificant hominem et que a solis bonis possidentur, ut virtutes virtutumque operationes. Alia vero, que etiam a malis ha-

[1] Homiliae in epist. et evang. domin. II 38 (SSL 155, 2074): „Dicitur autem gratia quasi gratis data. Itaque, fratres, quia quidquid habemus, quia a Deo nobis gratis datum est, totum gratia est. Sed tamen antonomastice virtutes et dona Spiritus Sancti, quae sunt propria bonorum, gratiae dicuntur. Temporalia vero bona, quia communia sunt et bonis et malis, etsi gratis a Deo dentur, tamen gratia non solent dici." — Ebenso II 22 (SSL 155, 2021): „Cum autem omne donum Dei gratia sit, quia gratis datur, tamen antonomastice hic gratiae virtutes appellantur, eo quod habentem gratiam faciunt et gratiosum, quales sunt fides, spes, caritas, sapientia, iustitia, fortitudo, temperantia, ceteraeque virtutes, quae homines amantes et amabiles Deo et hominibus reddunt." — Man vgl. hier auch den Paulinenkommentar des Nikolaus von Amiens zu Röm. 3, 24: „Sed sciendum est gratiam dici liberam Dei voluntatem; item et gratia quodlibet gratis datum, et antonomastice ea tantum, que ad gratiam sunt, salutem scilicet eternam, sunt, dico, via, non causa" (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 48).

bentur, gratias appellare non solemus, eo quod mali Deo collatori suo de illorum acceptione ingrati existunt et vel industrie vel meritis propriis ea potius ascribunt."[1]

Die Scheidung des Gnadenhaften von den andern Gaben Gottes war damit auf das Gebiet der Terminologie hinübergespielt. Nicht tiefer kam auch Robert von Meleduno[2], insofern er die „gratia creatrix" von der Gnade einfachhin abzugrenzen versucht und dies dadurch genügend zu erreichen glaubt, daß er von dem rein Gnadenhaften das Merkmal einer „singularis excellentia" fordert.

Diese Einengung des Gnadenbegriffes geht unzweifelhaft auf Gilbert de la Porrée zurück, dessen Einfluß auf die Theologie des 12. Jahrhunderts, vor allem auf die Gnadenlehre ein weit größerer ist, als man bisher wußte. Nicht in seiner Glosatura, wohl aber in dem von Denifle mit Wahrscheinlich-

---

[1] Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 17 f. — Eine ähnliche etymologische Erklärung der „gratia" findet sich noch bei Bonaventura, der anderseits ohne Zweifel eine klare Erkenntnis des seinshaft Übernatürlichen besaß, In II dist. 26, q. 2 (Quaracchi 1885) 636: „Unde inter omnia corporalia maxime assimilatur gratiae Dei luminis influentia. Sicut enim haec est quaedam influentia, quae assimilat corpora ipsum suscipientia ipsi fonti luminis quantum ad proprietatem; sic gratia est spiritualis influentia, quae mentes rationales fonti luminis assimilat et conformat. Haec autem influentia recte dicitur gratia, tum quia datur ex mera liberalitate, nulla naturae cogente necessitate — non enim oritur ex principiis subiecti, nec a Deo exit de necessitate, sed sua mera benignitate — tum etiam, quia gratum facit — dum enim hominem Deo conformat et assimilat, reddit ipsum Deo amicum et facit Deo esse placitum et acceptum — tum etiam, quia facit hominem gratis facere ea quae facit." — Daß man als Gnade lediglich das gelten lassen wollte, was ausschließlich den Auserwählten gegeben wird, dürfte bedingt sein durch die damals viel erörterte Frage, ob die Gottesliebe, einmal verliehen, wieder verloren gehen könne.

[2] Summa II I 188 (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 126): „Dividuntur enim bona gratie adiutricis a bonis gratie creatricis. Ea sane, id est bona gratie creatricis, naturaliter dicuntur haberi, nec inter dona gratie simpliciter solent annumerari, nisi quando aliqua singularem excellentiam habent, aut in pulcritudine, aut fortitudine, aut ingenii capacitate et aliis huiusmodi in quibusdam aliquando communem statum excedere inveniuntur. Quod cum fit, etsi ex creatione hec excellentia habeatur, tamen inter dona gratie annumerari solet. Quod fit non propter rationem creationis communis nature hominis, sed propter eminentem bonitatem divine gratie in communi natura hominis in quibusdam singulariter habundantis."

keit seinem Schüler und Erklärer Nikolaus von Amiens zugeschriebenen Paulinenkommentar des Cod. lat. 686 der Nationalbibliothek in Paris lesen wir Ausführungen, deren Rezeption durch die genannten Autoren deutlichst zu Tage tritt.

Auf fol. 34^{v} findet man: „Dicimus ergo quod hoc vocabulum, scilicet gratia, contrahitur citra amplitudinem sue significationis, ut ex usu solummodo gratia dicatur, quod rationabili [35] creature a Deo datur. Cui etiam cum multa tribuantur et diversa, alia enim in creatione, que maxime videntur esse gratia, alia ad supplementum nature, alia ad exornationem vite, non tamen omnia, etsi gratis collata, dicuntur gratia. Sed devocatur hoc nomen gratia ad speciem a generali amplitudine, ut ea que spectent ad creationem suo excepto et singulari nomine dicantur nature, reliqua vero specificato generali dicantur gratie; cuiusmodi contractio fit sepe. — Hanc diversitatem Beda attendens ait super epistolam Iacobi: datum ad naturam, donum ad gratiam. Iacobus enim diviserat dicens datum, dicens donum.

Adhuc etiam fit contractio ex contractione, ut non appelletur gratia nisi quod datur bonis, quod ex munere sunt grati suo auctori, et quod spectat ad salutem. Per quod excluduntur reprobi, diabolus cum suo corpore, qui non est gratus suo auctori ex beneficio. Et sic apparet magnum quid esse, fuisse predestinatum, id est in gratia preparatum."

Was Radulphus Ardens sagt, dürfte beeinflußt sein durch die Bemerkungen des Nikolaus (fol. 41^{v}): „Sed sciendum est gratiam dici Dei liberam voluntatem. Item et gratia quidlibet gratis datum et antonomastice ea, que tantum ad gratiam sunt, salutem scilicet eternam sunt, dico, via non causa." Auch was wir über das folgende Wachstum in der Erkenntnis des Gnadenhaften zu sagen haben, mag es nun die Ansicht Simons von Tournai sein oder die bedeutungsvolle Verwertung des Naturbegriffs des Boëthius, geht auf die Sätze des Nikolaus zurück.

Seit Simon von Tournai[1] ging man dazu über, im An-

[1] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 22): „Queritur, an angeli ab initio creationis distincti sint nominibus, vel donis, vel utrisque. — Redditur: Inter data et dona Iacobus distinguit dicens: ‚omne datum optimum' etc. Data vocat naturalia, dona vero gratuita supererogata. Superiores ordines ab initio creationis potioribus datis fuerunt insigniti quam inferiores, et potioribus donis in confirmatione. Distincti vero ordines fuerunt datis in creatione, donis vero in confirmatione." — Ihm schloß sich der Magister Martinus an (Summa, Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556

schluß an Alanus von Lille[1] und vor allem an die Glossa ordinaria[2] zwischen „naturalia" und „supererogatoria" zu unterscheiden. Die „naturalia" wurden als „datum", die „supererogatoria" als „donum" bezeichnet.

---

fol. 288ᵛ): „Ꝙ obiectis: omnes angeli creati sunt bonitate datorum, non donorum, naturalium scilicet, non supererogatorum." Man vgl. auch Praepositinus in der Summa (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42) und Martin von León (Sermo 28 in Litaniis [SSL 208, 1011]). — Gleichzeitig wurde — wie übrigens ja auch schon im frühen 12. Jahrhundert (man vgl. die anonyme Abhandlung über Sakramente, Sünden, Dreifaltigkeit des Cod. Santa Croce Plut. XVIII, dext. cod. 8 fol. 98ᵛ, sowie Isaac de Stella, sermo 7 [SSL 194, 1712]) — der Begriff des ‚donum' verengert und so von den Tugenden unterschieden. Man vgl. Philipp den Kanzler (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 154ᵛ); Petrus Cantor, Verbum abbreviatum c. 96 (SSL 205, 275); Stephan Langton, Quaestiones (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 229ᵛ; Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 38 und 39); Magister Martinus, Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 326ᵛ); Zacharias Chrysopolitanus, In unum ex quatuor l. 1, c. 22 (SSL 186, 121); Richard Fishacre, In 3 dist. 36 (Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 243ᵛ). — Wilhelm von Auxerre schreibt diese Unterscheidung auch Simon von Tournai selber zu (Summa aurea III, tr. 8, q. 1 [Paris 1500] fol. 181ᵛ). Bei Simon habe ich mir aber leider die entsprechende Stelle nicht notiert. Im Fahrwasser Wilhelms von Auxerre, der von einer Unterscheidung zwischen „dona" und „virtutes" nichts wissen will, gehen Johannes von Treviso (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 39), Herbert von Auxerre (Cod. Vatic. lat. 2674 fol. 29) und Hugo von St. Cher (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 183ᵛ). — Über die Hochscholastik vgl. man A. Gardeil im Dictionnaire de théologie catholique IV (1911) 1728—1781. — Unmittelbar im Anschluß an Thomas sprechen zur Frage z. B. Humbert von Gendrey (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 436 fol. 120) und der anonyme Sentenzenkommentar des Cod. Ny. kgl. S. 648, 8 (fol. 213ᵛ) der Kgl. Bibliothek von Kopenhagen.

[1] Theologicae regulae, Reg. 83 (SSL 210, 663 f.).

[2] Während Beda (Super epistolas catholicas expositio. Super divi Iacobi epistolam c. 1 [SSL 93, 15]) die im Jakobusbrief 1, 17 („Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est") gemachte Unterscheidung zwischen „datum" und „donum" noch nicht exegetisch verwertete, sagt bereits die Glossa ordinaria zur Stelle: „‚Omne datum' etc. Ostenso, quod vitia non a Deo nobis, sed a nobis sunt, econtra ostendit, quia quicquid boni agimus, non a nobis, sed a Deo est. Unde patrem luminum vocat id est auctorem omnium spiritualium donorum. Datum refertur ad naturam, donum ad gratiam. Et datum ipsi homini, donum gratie solet ascribi. Sed et bonum nature a Deo est. In baptismo gratia datum optimum, et in datione Spiritus Sancti donum perfectum potest intelligi" (Basel 1498). — Hugo von St. Cher verwertet in seiner Erklärung zum Jakobusbrief die Unterscheidung nicht mehr (Hugonis de Sancto Charo S. Romanae Ecclesiae tituli S. Sabinae primi cardinalis Ordinis Praedicatorum. Tomus septimus [Venetiis 1732] 313).

Die Wesensfrage, was denn eigentlich das „naturale" im Gegensatz zum „gratuitum" sei, hatte schon Robert von Melediino[1] auch dahin zu lösen versucht, daß er das „naturale" in dem erblickt, was einem Geschöpf notwendig eigen ist, so daß es niemals durch eine Schuld verloren gehen kann. Dies unzweifelhaft im Hinblick auf das theologische Axiom, daß durch die Sünde die „naturalia" nur vermindert, die „gratuita" dagegen verloren gegangen sind. Simon von Tournai gibt aber nunmehr eine erste tiefere Umschreibung des von ihm statuierten Unterschiedes, die sich an Paulus orientiert: „Datis autem subsistit homo, quod est et qualis est naturaliter; donis vero, qualis est spiritualiter. Ex datis ergo contrahit statum naturalem; ex donis statum spiritualem."[2]

Dieser „status spiritualis", der den „supererogatoria" entspricht, dürfte der Zustand des „homo spiritualis" sein, auf den der hl. Paulus wiederholt zu sprechen kommt. Besonders deutlich im Römerbrief 7, 14 ff. und 8, 4 ff. und im 1. Korintherbrief 2, 8—16, wo überall der „homo carnalis" dem „homo spiritualis" gegenübergestellt wird, der sich auf die Gnade stützt. Daß schon die Frühscholastik völlig vertraut war mit dieser Unterscheidung, dafür ergeben die oft umfangreichen Ausführungen in den Pauluskommentaren zu diesen Stellen einen Beweis.

Zu Römerbrief 8, 12 ff. hat bereits Smaragdus eine Reihe von Vätertexten zusammengestellt: „‚Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus'. [Ex Orig.] ‚Debitores sumus eorum, quae a Spiritu consecuti sumus, carni autem, inquit, non sumus debitores. Neque enim propterea nos fecit Deus ad imaginem suam, ut carnis servitio essemus obnoxii, sed potius ut creatori suo anima deserviens, ipsa servitio ac ministerio carnis uteretur.' [Ex Primas.] Hoc totum agit, ut ostendat eis legem non esse necessariam, quae carnalibus data est.

‚Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini.' [Ex Orig.] Quid est ‚secundum carnem vivere' nisi carnis desideria implere? Nam et alibi dicit: ‚Et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis'. Non utique negans curam carnis habendam in necessariis, sed in concupiscentiis. Ita ergo et hic. ‚Si enim', inquit, ‚secundum carnem vixeritis, moriemini'. Significat autem mortem poenae aeternae. Hoc enim

[1] Summa II I 184 (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 126).
[2] Quaestiones, Q. 62 (Berlin, Cod. Philipp. 1997 fol. 66ᵛ).

dicit ostendere volens maxima in partem passionum desideria humani corporis esse.

‚Si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.' [Ex Orig.] Qui ergo secundum spiritum agens mortificat actus carnis, vivet propter inhabitantem in se spiritum vitae. Mortificat autem quis actus carnis hoc modo: fructus est spiritus caritas, odium carnis est actus, odium ergo per caritatem mortificatur et exstinguitur. Gaudium similiter fructus est spiritus, tristitia vero huius saeculi, quae mortem operatur, carnis est actus. Haec ergo exstinguitur, si sit in nobis gaudium spiritus. Pax fructus est spiritus, dissensio et discordia carnis est. Sed certum est discordiam mortificari per pacem. Sic et in patientia spiritus patientia carnis exstinguitur, et bonitas malitiam perimit, et mansuetudo ferociam, et continentia intemperantiam, et castitas impudicitiam necat. Talique ordine qui per spiritum actus carnis mortificaverit vivet.“ [1]

---

[1] Collectiones in epistolas et evangelia. — Hebdomada IX post Pentecostem (SSL 102, 411). — Man vgl. zu Röm. 8, 4: Sedulius Scottus (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 127 fol. 28 ff.); Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 16 a^{v}); die Glosulae glosularum (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 129 fol. 20); Radulf von Laon (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 17^{v}); Petrus Lombardus (SSL 191, 1433 ff.); die Quaestiones super epistolas Pauli (In epist. ad Rom. q. 190 [SSL 175, 478]); den ersten Anonymus des Cod. Bibl. 130 (fol. 6^{v}) und den Anonymus des Cod. Bibl. 129 (fol. 37^{v}) der Bamberger Staatl. Bibl. — Zu Röm. 7, 14 vgl. man Sedulius Scottus (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 127 fol. 26); den aus Augustinussentenzen zusammengesetzten Kommentar des Cod. Bibl. 126 (fol. 39^{v}) der Bamberger Staatl. Bibl.; Gilbert de la Porré (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 15^{v} f.); die Glosulae glosularum (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 129 fol. 18^{v}); Radulf von Laon (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 16); Petrus Lombardus (SSL 191, 1417 ff.); die Quaestiones super epistolas Pauli (In epist. ad Rom. q. 176 ff. [SSL 175, 475 ff.]); Petrus Cantor (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 176 fol. 169^{v}); den ersten Anonymus des Cod. Bibl. 130 (fol. 6) und den Anonymus des Cod. Bibl. 129 (fol. 35^{v}) der Bamberger Staatl. Bibl. und den Anonymus des Cod. 8 S. Croce Plut. XVIII dext. cod. 8 (fol. 133^{v}) der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz. — Für 1 Kor. 2, 8—16 kommen in Betracht: Sedulius Scottus (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 127 fol. 53^{v}); die Erklärung des Cod. Bibl. 126 (fol. 89^{v}) der Bamberger Staatl. Bibl.; Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 32); Radulf von Laon (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 37); Petrus Lombardus (SSL 191, 1550); die Quaestiones super epistolas Pauli (In 1 Cor. 9, 26 [SSL 175, 518]); der erste Anonymus des Cod. Bibl. 130 (fol. 16) und der Anonymus des Cod. Bibl. 129 (fol. 48) der Bamberger Staatl. Bibl. Ferner Abälard in seiner Expositio super epistolas Pauli (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 2543 fol. 13^{v} f.) und der in dieselbe Schule gehörige Anonymus des Ms. Nr. 1116 der Arsenalbibl. in Paris (fol. 60^{v}). Auch die Glossa ordinaria und die Glossa interlinearis äußern sich zu den drei genannten Stellen. Bemerkenswert sind noch die Äußerungen des Gaufrid von Bleveio

Die Interpretation der drei genannten Stellen durch die ganze frühscholastische Literatur zu verfolgen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Es genüge zu bemerken, daß trotz einzelner Verschiedenheiten überall der „spiritualis homo" als derjenige erscheint, der von dem Druck der „carnalitas" durch die Gnade, die in Glaube und Liebe besteht, geheilt ist; daß also die Gnade des „spiritualis homo" sich jedenfalls ganz vorwiegend als „gratia sanans" zeigt, während die Kenntnis einer „gratia elevans" nur undeutlich durchschimmert (so in dem folgenden Zitat aus Gilbert de la Porrée durch den Ausdruck: „omnem sensum et humanam rationem excedit").

Zum Beleg dient vor allem Radulf von Laon. Er sagt zu Röm. 7: „Immo quoque homines duos accipit apostolus, carnalem scilicet et spiritualem. Spiritualis homo, qui interior nuncupatur, dicitur anima secundum primam creationem, qua discernit bona a malis. Et si bonum facere non potest impedita a corpore, saltem cupit, et ipsi carni semper trahenti eam contradicit. Sed ista voluntas naturalis non potest in effectum perduci nec per se nec per legem Moysi, nisi gratia Dei adiuvans ad alteram voluntatem perficiendi ministravit reprimendo fragilitatem carnis, secundum quod corpus sensificat." [1]

Gilbert de la Porrée, von dem ja eine Entwicklungslinie auf Simon von Tournai hinführt, schreibt zu 1 Kor. 2, 14: „Exponentes hoc autem ideo, ‚quoniam animalis homo non percipit ea que sunt Spiritus Dei'. Homo dicitur animalis sive spiritualis vita vel animi sensu. Vita animalis verbi gratia dicitur, qui fertur dissoluta lascivia anime sue, quam intra naturalis ordinis metas spiritus rector non continet, eo quod et ipse se Deo regendum non subicit. Animi vero sensu dicitur animalis, qui de Deo vel eius in humano genere facta gratia iuxta corporis fantasiam vel legis litteram vel rationem phisicam iudicat, et ideo vel se ab ecclesia segregat superbus in perditis computandus, vel in eius unitate remanet parvulus propter sacramentorum sanctitatem salvandus. Spiritualis autem est vita, que spiritu Do-

---

zu Röm. 7, 14 (Bibl. Mazarine, Ms. Nr. 180 fol. 21v): „‚Scimus, quod lex spiritualis est'. Hoc scit apostolus et negat manicheus. Et dicitur spiritualis quadrupliciter: Primo quia spiritum alit. Glossa: spiritualis, id est spiritum hominis alens. . . . Secundo, quia spiritualiter intelligenda. . . . Tertio, quia de spiritualibus mandatis instruit. . . . Quarto, quia a Spiritu Sancto data. . . . Ergo ab intellectu, ab effectu, a precepto, ab auctore dicitur spiritualis."

[1] Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 16.

mini habente rectore (!) animam regit. Animi vero sensus spiritualis est, qui, etsi ex parte per speculum videt, tamen de Deo vel eius gratia nec imagines corporum nec legis litteram nec humanam philosophiam secutus, sed Spiritui Dei subiectus certissime sentit ea, que animalis homo non percipit.

Quare autem animalis homo non percipit, supponit: ‚Stultitia enim est illi', eo quod omnem sensum et humanam rationem excedit. Et ideo quid gratie conferat crux Christi credentibus, et huiusmodi alia ‚non intelligit', quia hoc non humano sensu vel artificio, sed tantum ‚spiritualiter examinatur', id est, an credendum sit, iudicatur. ‚Spiritualis autem iudicat omnia', quia namque pura intelligentia et tota caritate cum Deo unus spiritus est, omnia iudicat, non quoniam omnia cognoscat, que continet divina scientia, que lex eterna sive liber dicitur, sed quoniam suum intellectum ei submittens certum habet etiam, quod suo aspectui clausum est."[1]

Ihm reicht der späte Anonymus des Cod. Bibl. 130 der Bamberger staatlichen Bibliothek die Hand: „Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum; sed homo animalis, id est cuius rationi prevalet sensualitas, non percipit ea que sunt Spiritus Sancti, quia videtur illi stultitia quicquid a Spiritu Sancto est. Et quamdiu animalis est, non poterit intelligere illud quod spiritualiter examinatur, id est quia a spiritualibus, id est a sanctis viris tantum dinoscitur."[2]

Unter dieser Voraussetzung ist also die Definition, die Simon von Tournai für das „supererogatorium" gibt, eine relative und berücksichtigt lediglich eine „gratia sanans".

Wesentlich weiter sollten diejenigen Versuche führen, die in erster Linie den Begriff der Natur ins Auge faßten, über den sich ja schon Boëthius in schulemachender Form geäußert hatte. Von Bedeutung sind hier bereits die Ausführungen des noch der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehörenden Cod. Patr. 47 der Bamberger staatlichen Bibliothek, da sie auf den Weg hinweisen, auf dem Augustinisches Gut schließlich doch zu einer Klärung führen sollte:

„Et ad evidentiam intelligentie videamus, quot modis dicatur in scripturis natura: Accipitur in illo bono statu prime creationis, secundum quem statum omnis homo dicitur naturaliter bonus, quia talis creatus. Accipitur etiam pro reliquiis illius prime creationis, id est pro ratione, que est in anima, quia licet per peccatum corrupta, tamen non adeo excecata, quin naturaliter, id est secundum rationis officium appetat bonum. Unde apostolus: cum preputium ex natura, id est

[1] Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 32ᵛ. [2] Fol. 16.

secundum rationem naturaliter, id est secundum rationem naturalem iudicet eum, qui est secundum legem. Tertio modo accipitur natura pro nativitate, id est secundum quod in peccatis concipimur et nascimur et filii ire dicimur."[1] Ferner in der Frage „an illa gratia, quam homo habuit ante casum, fuerit ei naturalis an non": „Illud autem naturale est alicui rei, preter quod res illa non potest esse vel non est. Itaque simili modo nec homini illa gratia, quam habuit ante casum, fuit ei naturalis, nisi ideo dicatur naturalis et angelo et homini, quia cum ea facti sunt."[2]

Wenn auch über nähere Einzelheiten Meinungsverschiedenheiten sich zeigen, so scheint man doch zur Zeit des Lombarden[3] sich darüber geeinigt zu haben, daß die Substanzen und all das, was den Substanzen eingeschaffen wurde, wie Verstand, Begabung, Wille u. dgl., natürlicherweise dem Menschen eigen sind[4].

Während Alanus von Lille in seinen Distinctiones dictionum theologicalium[5] wohl viele Bedeutungen des Wortes „natura" aufzählt, außer seiner Gleichsetzung mit „origo" aber nichts Wesentliches für eine Abgrenzung der Natur gegenüber der Gnade beibringen kann, baut Magister Martinus auf den Daten des Cod. Bambergensis Patr. 47 und des Lombarden weiter. Dies gelegentlich des Axioms: „Primus homo per peccatum vulneratus est in naturalibus et spoliatus est gratuitis",

---

[1] Fol. 7. [2] Fol. 11v.

[3] II dist. 37, c. 1 (Quaracchi 1916) 505 ff.

[4] Dies scheint sich im wesentlichen mit der Ansicht der Quaestiones super epistolas Pauli (In epist. ad Rom. q. 42 [SSL 175, 441]) zu decken: „Obiicitur iis, qui dicunt, quod ratio naturalis aliquid possit per se: Nonne oculus exterior nil videre potest sine illustratione lucis supervenientis sibi, vel radii solis, vel alterius, quia oculus interior nil potest per se sine illustratione lucis, quae illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem. Ratio ergo naturalis sine gratia quid potest, cum talis lux sit ex gratia? Ad quod respondent quidam sic: In prima creatione est exposita et proposita interiori oculo illustratio summae lucis, quoad usque et ad quem finem per se ex tali expositione et propositione sine aliqua gratia superveniente pervenire valeret: quae illustratio non fuit de substantia rationis, nec de eius natura, sed de dono eius gratuito. Tamen potest dici, quod naturaliter videt, quia cum natura data est aptitudo et idoneitas videndi exposita illa luce, de qua sermo praecessit. Itaque sine omnimoda gratia nil potest videre oculus mentis; potest tamen bene sine gratia superveniente alia ab illa, quae collata est cum natura, quae superveniens gratia maxime solet dici gratia."

[5] SSL 210, 871.

das ja schon auch bei Robert von Meleduno durchgeschimmert hat. Er huldigt der bis Praepositinus allgemein akzeptierten Ansicht, daß die gratuita dem ersten Menschen nicht von Anfang an verliehen waren. Auf Grund wiederum eines etymologischen Spürens sagt er: „Naturalia dicuntur illa, que habet homo originaliter a nativitate sua. Unde bona huiusmodi naturalia censentur, ut ratio, ingenium, memoria et huiusmodi. Gratuita autem sunt illa, que erogata sunt homini et adiecta naturalibus, non de natura originis, sed de mera gratia, utpote sunt virtutes. Unde dicuntur gratuita, quia homini conferuntur sine meritis humanis ex sola gratia. In hac speciali acceptione huius nominis ‚gratuitum' naturalia et gratuita sunt quasi opposita." [1].

Wenn hier auch noch die Rücksicht auf die Unverdientheit für die Bestimmung des „gratuitum" maßgebend bleibt, so ist doch hierin ein gewaltiger Fortschritt zu verzeichnen, daß es zugleich von dem abgegrenzt ist, was der Mensch zu seiner Konstituierung erfordert und was er als Mensch schon mit sich bringt [2].

Im wesentlichen macht sich dies Gaufrid von Poitiers [3] zu eigen, wenn er sich auch nicht mit einer bloß etymologischen

---

[1] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 297). Ebenso Petrus von Poitiers (SSL 211, 1024; Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Q. 117 fol. 21), mit dem Martinus de Fugeriis (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 41) wörtlich übereinstimmt, und Gaufried von Poitiers (Summa, Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 27^{v}).

[2] Bemerkenswert ist hier auch eine Glosse zu Petrus von Poitiers (II 19), die sich im Cod. Q. 117 der Bibliotheca Amploniana zu Erfurt findet (fol. 20): „Nota: naturale multipliciter dici: Naturale: quod a prima infuit conditione, ut innocentia in Adam. — Naturale: sine quo non potest homo subsistere, ut ratio, memoria. — Naturale: sine quo non potest diu subsistere, ut spirare, comedere. Et hoc quandoque habetur a natura corrupta, sicut nos; quandoque a natura non corrupta, ut Adam. — Quandoque naturale, quod non est contra usum, ut coitus maris cum femina; innaturale, quod est contra usum, ut coitus mas(!) cum mas(!)."

[3] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 90): „Hoc ‚natura' multas habet acceptiones. Dicit Boetius in libro de duabus naturis, quod natura est earum rerum, que sunt et quoquomodo capi possunt. — Item natura dicitur ab ipso Boetio specifica cuiuslibet differentia. Secundum hoc bene concedo, quod quidquid est a Deo, est naturale, quia specificam habet differentiam. — Item natura dicitur principium motus et quietis per se et non per accidens. Secundum hoc dicit Aristoteles [fol. 90^{v}], quod virtutes

Untersuchung zufrieden gibt, sondern vor allem entschieden den Naturbegriff des Boëthius heranzieht. Die Summa aurea Wilhelms von Auxerre[1] bleibt auf dieser Stufe stehen. Weder bei Alexander Hales[2], noch Odo Rigaldi[3], noch Bonaventura[4] lassen sich, was die Unterscheidung des Gnadenhaften vom Naturhaften angeht, in den Fragen, die sich mit derselben ausdrücklich beschäftigen, wesentliche, eine distinkte Erkenntnis des ontisch Übernatürlichen berührende Fortschritte feststellen. Es ist aber sicher die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und gnadenhaften Lebensprinzip, die sie sich unter dem Einfluß Philipps des Kanzlers zu eigen machen, dahin zu deuten, daß sie auf anderem Weg zu dieser Erkenntnis gelangten. Selbst die Bezeichnung auch des Natürlichen als Gnade schleppt sich bis in die beginnende Hochscholastik fort, so daß man bei Alexander Hales noch lesen kann: „Gratia dicitur multipliciter: Primo modo dicitur gratia donum a Deo in nobis concreatum; et hoc modo imago

non sunt a natura nec preter naturam. — Item natura appellantur prima componentia, secundum quod dicitur, quod videre est naturale, quia est a primis componentibus. Istud est ergo naturale, quod habet inesse tam cito, quam cito insunt prima componentia."

[1] Ganz deutlich an Gaufridus von Poitiers klingt an lib. 2, tr. 26, c. 1 (Paris 1500) fol. 83: „Ad illud dicimus, quod natura tripliciter accipitur: quandoque enim dicitur natura principium motus et quietis per se; quandoque natura dicitur uniuscuiusque rei differentia specifica; quandoque dicitur natura quelibet res, que est a natura naturante [d. i. Gott]." Teilweise wörtlich damit identisch ist lib. 3, tr. 15, q. 1 (fol. 208): „Dicitur autem natura tripliciter, ut dicit Boetius in libro de duabus naturis et una persona Christi: Primo modo dicitur natura principium motus et quietis per se et per accidens. Secundo modo dicitur natura uniuscuiusque rei specifica differentia. Tertio modo dicitur natura quicquid est a prima et eterna natura. Hanc tertiam significationem sumpsit Boetius a libro beati Augustini, ubi frequenter accipitur hoc nomen ‚natura'."

[2] Summa I, q. 21, m. 5, a. 2, § 3; II, q. 42, m. 3.

[3] Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 78^{v}.

[4] In 2 dist. 37, dub. 2 (Quaracchi 1885) 876. — Man vgl. auch die anonymen Glossen zu den Sentenzen des Lombarden, die sich im Cod. lat. 1539 der Bibliothèque Royale de Belgique zu Brüssel finden. Auf fol. 204^{v} steht das Schema:

„Naturale: sine quo natura non subsistit vel non potest subsistere. Secundum hoc timor mortis vel amor filiorum non dicitur naturalis. Exemplum in martiribus.
quod habet initium a natura. Secundum hoc amor potest dici naturalis, quia ⟨non⟩ surgit in alico, velit nolit."

Dei in nobis, scilicet, quod nos simus ad imaginem Dei, est gratia; quod tamen est concreatum in nobis. Secundo modo dicitur donum nobis superadditum; et hoc modo scientia seu cognitio vel notitia de Deo in nobis dicitur gratia; et secundum hoc philosophi gratiam habuerunt; hoc enim donum non concreatur in anima, sed post ei additur." [1]

Soweit haben wir den Weg verfolgt, den die Theologie zurücklegen mußte, bis sie erkannte, inwiefern die Gnade „gratis" von Gott gegeben werde. Auf der Scheide zwischen Früh- und Hochscholastik ist man aber immer noch nicht zur völlig gereiften Unterscheidung zwischen dem positiv und negativ Ungeschuldeten unserer heutigen Theologie gelangt, so sehr auch alles schon darauf hindrängt.

Zugleich begegneten wir — und das ist für ein Verständnis der Gnadenlehre der Frühscholastik von größter Bedeutung — einer Verengerung des Gnadenbegriffes, die nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Laborans und des Radulphus Ardens allgemein in der Theologie akzeptiert war, und nach der als Gnade im eigentlichen Sinne lediglich das bezeichnet wird, was den Menschen heiligt und ausschließlich im Besitz der Guten und Auserwählten sich findet. Der heutigen Theologie ist dies unbekannt geworden.

Der Grund für diese eigenartige Verengerung liegt vor allem in der der Frühscholastik eigenen etymologischen Untersuchung des Gnadenbegriffes. Die bereits erwähnte ausschließliche Erkenntnis einer „gratia sanans" in ihrer psychologischen Erscheinungsform ist dagegen auf den Fragenkomplex selber zurückzuführen, im Zusammenhang mit dem man sich eingehender mit der Notwendigkeit der Gnade beschäftigte. Dies geschah eben dort, wo es sich um Adam oder um die Heilung der gefallenen Natur handelte. Anselm von Canterbury [2], der die Gerechtigkeit als die um ihrer selbst willen bewahrte Rechtheit der Betätigung definierte, wurde zur Ur-

[1] Summa III, q. 61, m. 1.

[2] A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik (DivThom [Fr] 5 [1927] 155 ff.).

sache, daß man selbst dort, wo man von der Gerechtigkeit des Urzustandes sprach, lediglich zu einer Betrachtung der gratia operans und cooperans kam, die wiederum einzig mit den Tugenden gleichgesetzt wurden. Wegen der Gleichsetzung von Gnadeneingießung und Rechtfertigung[1] ging man sogar so weit, von einer prima, secunda, tertia und quarta iustificatio zu sprechen[2]. Es folgte aber daraus notwendig ein Unterschied gegenüber der heutigen Gnadenlehre, sobald die Rede auf die helfende Gnade kam. Ich werde darüber in einer größeren Arbeit berichten und kann mich darum mit einigen kurzen Hinweisen begnügen.

Die Verengerung des Gnadenbegriffes ging wohl an sich lediglich die Terminologie an. Es ergaben sich aber daraus sofort Schwierigkeiten, sobald man auf die vor der „fides iustificans" liegenden Akte zu sprechen kam. Man mußte zugeben, daß auch die „cogitatio", die der „fides" vorausgeht, von Gott gegeben wird, und daß das „cogitare" nicht in unsern sich selber überlassenen Kräften steht. Wie ist nun dieser von Gott gewährte Beistand zu bezeichnen?[3]

---

[1] Innozenz III., Comment. in VII psalmos poenitentiales. Ps. 7 (SSL 217, 1121): „Porro, cum nemo iustificetur, nisi ex dono gratiae, patet, quod nullus iustificatur ex merito vitae. Nam infusio gratiae proprie iustificatio appellatur, quam Deus nulli concederet, si eum secundum meritorum exigentiam iudicaret."

[2] Petrus von Poitiers, Summa III 4 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 23^{v}); Martinus de Fugeriis, Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 43^{v} und 44^{v}); Magister Martinus, Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 315^{v}).

[3] Man vgl. hierzu z. B. die Ausführungen der anonymen, im Gefolge des Lombarden stehenden Sentenzen des Cod. lat. 15747 der Nationalbibl. in Paris (fol. 74): „Quod autem bona voluntas vel bona cogitatio fidem precedat, dicit Augustinus in libro de predestinatione sanctorum de illo dicto apostoli tractans: ‚non quod sufficientes simus aliquid cogitare quasi ex nobis' dicens: quis non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit id esse credendum. Econtra: dicit Augustinus ad Anastasium: Non est libera hominis voluntas ad bonum, nisi liberata fuerit. Non autem liberabitur, nisi per Spiritum caritas diffundatur in cordibus nostris. Non diffundetur caritas nisi per fidem. — Ad quod potest dici, quod cogitatio vel voluntas potest precedere fidem. Sed non bona cogitatio nec bona voluntas, quia bonus fructus non surgit absque radice caritatis. — Sed opponitur: Iste iudeus voluntatem habet suscipiendi fidem. Bonam igitur habet voluntatem, quia voluntas de depositione fidei mala est. Ergo voluntas de susceptione fidei bona est. Et si est bona

Nach wie vor bleibt der Begriff der Gnade im eigentlichen Sinn demjenigen vorbehalten, was zum ewigen Leben führt. Wir können dies z. B. bei Petrus Cantor[1], Stephan Langton[2] und Gaufried von Poitiers[3] feststellen. Die Entwicklung führte zur Unterscheidung zwischen „gratis additum" und „gratum faciens", der wir schon bei Stephan Langton[4], Petrus Cantor[5] und Liebhard von Prüfening[6] begegnen.

---

cogitatio de fidei susceptione, bona voluntas vel bona cogitatio fidem precedit. — Ad quod dicere possumus, quod bona potest homo cogitare aut velle, sed non bona illa, quibus recte vivimus. Sunt enim bona maxima, quibus recte vivimus, que non possumus velle vel facere sine fide. Sunt quedam minima bona, que potest quis velle vel facere sine fide, ut domum facere vel alia talia. Sunt alia mediocria. De maximis bonis dictum est, que non potest velle sine fide."

[1] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 9593 fol. 199^{v}): „Scientia, que est donum Spiritus Sancti, differt a scientia, que est donum nature, quoniam non omnis humanarum rerum cognitio, que naturaliter dicitur scientia, recipit nomen scientie, que est donum Spiritus Sancti, sed illarum tantum, que ad fidem pertinent et vitam eternam. Aliud est scire, quomodo hoc ipsum optineatur et contra impios defendatur, que proprio vocabulo appellatur scientia."

[2] In den Quaestiones (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 197) und vor allem in der Bamberger Summa (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Patr. 136 fol. 48^{v}): „hoc ipsum gratuitum est, quod tendit finaliter ad Deum."

[3] Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 22^{v}): „Gratia enim apellatur quicquid nobis dat Deus, in larga significatione; in stricta apellatur gratia solum illud, quod facit gratum Deo." Auf fol. 91^{r} wird das „gratum fieri" erklärt: „Dicimus, quod sunt quedam dona gratuita, sine quibus salus non potest esse, ut virtutes; quedam gratuita, id est gratis collata, non dico gratum facientia, ut donum faciendi miracula et prophetia. Et tam ista, quam illa dicuntur gratie." Man vgl. auch fol. 47: „Bonum gratie appello, quod facit gratum, et quandoque bonum gratie facit gratum. Quandoque scilicet est virtus theologica, quia tunc facit dignum vita eterna. Sed quandoque virtus politica non facit dignum vita eterna, sed facit gratum, etsi non facit gratum Deo."

[4] Quaestiones (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 197).

[5] Paris, Bibliothèque de S. Geneviève Ms. Nr. 2787 in der Summa Abel (fol. 57^{v}): „Gratia dicitur Deus gratis dans et gratia, id est inspiratio divina, scilicet operatio Dei, ex qua movetur animus ad diligendum Deum et proximum. — Gratia dicitur quandoque gratis data, quandoque gratum faciens."

[6] München, Staatsbibl., Clm 13107 fol. 147^{v}. Beim Durchsehen der Werke des Robert Courçon habe ich mir keine entsprechende Stelle notiert. — Die anonymen, für die Erkenntnis der Gnadenlehre der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bedeutsamen Quaestiones des Cod. Vatic. lat. 782, die von einem achtfach verschiedenen Gebrauch des Wortes „gratia" zu berichten wissen, sagen: „gratum faciens, quia liberat" (fol. 139^{v}) und betonen: „Questio vero ista ... solum de gratia gratum facien[te], et de hac dicimus, quod est homini necessaria ad hoc quod mereatur."

Auffallend ist endlich in der Frühscholastik die Emphase, mit der das „praemium aeternum" als Gnade bezeichnet wird. Alcuin[1] weist zur Rechtfertigung dieser Benennung auf Johannes 1, 16 hin, und die anonyme Johannesglosse des Cod. Bibl. 117 der Bamberger staatlichen Bibliothek schreibt zu dieser Stelle: „Gratiam intelligamus pro gratia, non solum autem gratiam, que plane gratis datur sine merito, ut fidem, que per dilectionem operatur, ex qua iustus vivit, sed et pro ista gratiam id est beatitudinem eternam, que et merces iustitie dicitur et etiam gratia, quia meritum ex gratia." [2].

Damit haben wir alle Bestandteile für die Gnadendefinition, die Philipps der Kanzler nach Aufführung all dessen,

---

[1] Commentariorum in Ioannem lib. 1, c. 1 (SSL 100, 751): „‚Gratiam pro gratia'. Geminam ergo nos gratiam accepisse testatur, unam videlicet in praesenti, alteram vero in futuro. In praesenti quidem fidem, quae per dilectionem operatur; in futuro autem vitam aeternam. Fides quippe, quae per dilectionem operatur, gratia Dei est, quia quod credimus, et ut diligamus, ut operemur bona quae novimus, non ullis praecedentibus meritis nostris, sed ipso largiente percepimus, qui dicit: ‚Non vos me elegistis, sed ego elegi vos et posui vos, ut eatis et fructum afferatis' (Io. 15, 16). Et ut vitam propter fidem et dilectionem per opera bona percipiamus aeternam, gratia Dei est; quia ne a bono deviemus itinere, ipso duce semper opus habemus, cui dicitur: ‚Deduc me, Domine, in via tua et ambulabo in veritate tua' (Ps. 85, 11). Notandum est, quod quidam libri habent: ‚Nos omnes accepimus de plenitudine eius et gratiam pro gratia.' Aliquid primo de plenitudine eius accepimus; et postea gratiam pro gratia, id est de plenitudine accepimus remissionem peccatorum; et gratiam, id est vitam aeternam, pro gratia fidei, quae per dilectionem operatur. Quae omnia ex uno fonte plenitudinis Christi nobis provenire certissimum est. Quid ergo accepimus de plenitudine bonitatis illius? Scilicet remissionem peccatorum, ut iustificemur in fide. Insuper quid? Et gratiam pro gratia, id est pro gratia, in qua ex fide vivimus, recepturi sumus aliam. Quid tamen nisi gratiam? hoc est vitam aeternam."

[2] Fol. 4^{v}. — Fast wörtlich identisch damit ist die Marginalglosse des ebenfalls anonymen Johanneskommentars des Cod. Bibl. 98 (fol. 72^{v}). Beide bringen lediglich die Glossa ordinaria (Basel 1498). — Man vgl. auch Nikolaus von Amiens im Paulinenkommentar zu Röm. 3, 24: „Unde et gratie ad gratiam dicuntur iustitie opera, gratia autem pro gratia salus eterna" (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 48). — Laborans, De iustitia et iusto l. 3, c. 4 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 fol. 249^{v}). — Alanus von Lille, Liber in distinctionibus dictionum theologicalium, zum Wort „gratia" (SSL 210, 805). — Die Quaestiones des Cod. Vatic. lat. 782 fol. 139^{v}. — Philipp der Kanzler (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 49) weist auch auf Zach. 4, 7 hin: „et exaequabit gratiam gratiae eius."

was er als Gnade bezeichnet vorfand, mit Hilfe der aristotelischen Philosophie formuliert: „Gratia est forma gratis data gratum faciens habentem et gratum reddens opus propter beatitudinem, et hoc totum esse gratie determinat. Cum enim dicitur ‚gratia gratis data', notatur causa efficiens termini a quo. Cum dicitur ‚gratum faciens habentem', causa formalis et etiam materialis. Cum dicitur ‚gratum reddens opus propter beatitudinem', causa finalis." [1] Dieses Gut, nach dem wir, unterstützt von der Gnade, streben sollen, ist über uns erhaben [2].

Bei Wilhelm von Auxerre aber finden wir noch die Äußerung: „Licet autem diversa sint secundum essentiam bonum naturae et bonum gratiae, tamen formaliter unum et idem sunt, et etiam finaliter; quia unum est perfectio alterius: Gratia enim naturam perficit. Et ad eundem actum et operationem sunt, et etiam ad eundem finem ulteriorem." [3].

Der Weg zur Erkenntnis des seinshaft Übernatürlichen ging eben nicht über den bloßen Gnadenbegriff, er ging vielmehr über die Erfassung der Funktion der caritas. Aus der ursprünglichen bloßen Bewertung ihrer psychologischen Bedeutung gelangte erst Philipp der Kanzler zur Erkenntnis eines gnadenhaften Lebensprinzips [4], das sicher als ontisch übernatürlich anzusprechen ist. Darüber wird im Folgenden zu berichten sein.

---

[1] Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 49. — Im wesentlichen kehren diese Ausführungen bei Odo Rigaldi (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 107) wieder, durch den unzweifelhaft Bonaventura mit Philipp dem Kanzler bekannt wurde: „Respondeo: dicendum quod gratia comparationem habet ad efficiens, habet comparationem ad finem, habet comparationem ad materiam in qua, quia non habet materiam ex qua, habet comparationem ad actum, qui elicitur mediante ipsa."

[2] Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 50^{v}: „Nam bonum, ad quod tendimus, est supra nos elevatum." Man vgl. hierzu auch Alexander Hales (II q. 91, m. 1, a. 3, § 1 und 2) und Bonaventura (In 2 dist. 29, a. 1, q. 1 [Quaracchi 1885] 695 f.) und Breviloquium p. V, c. 1 (Quaracchi 1891) 252.

[3] Summa aurea II, tr. 14, q. 3 (Paris 1500) fol. 69. Man vgl. auch III, tr. 2, q. 13, außerdem die Summe des Johannes von Treviso II, c. 22 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 16^{v}) und die Summa de vitiis des Johannes von Rupella q. 30 (Cod. Vatic. lat. 4293 fol. 18).

[4] Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik (Schol 3 [1928] 59 ff.).

Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen

Von Heinrich Lennerz S. J.

In den dogmatischen Lehrbüchern finden sich nicht selten für oder gegen bestimmte theologische Ansichten Beweise aus dem Konzil von Trient; so z. B. für eine bestimmte Auffassung von der Gnadengewißheit, Ursächlichkeit der Sakramente, Sakramentalität der einzelnen Weihegrade und vieles andere. Zuweilen wird wohl beigefügt: Das Konzil wollte freilich diese Frage nicht entscheiden, aber diese oder jene Auffassung entspricht doch mehr der Lehre des Konzils; oder: Das, was das Konzil definiert oder gelehrt hat, findet seine Erklärung nur, oder doch besser in dieser oder jener Theorie u. ä. Und dabei ist der Fall nicht selten, daß aus dem gleichen Dekret der Thomist die thomistische, der Skotist die skotistische Meinung „beweist". Ist eine solche Beweisführung berechtigt? Das soll im Folgenden untersucht werden.

Allgemein gilt: Ein Konzil lehrt das, was es lehren will und in seinen Worten tatsächlich zum Ausdruck bringt[1]; seine Lehre ist so zu verstehen, wie die Konzilsväter sie verstanden haben und verstanden wissen wollten; den Ausdrücken, deren sie sich bedienen, ist jene Bedeutung beizulegen, welche die Mitglieder des Konzils damit verbinden wollten. Nur so gefaßt kann man sich für eine Lehre auf die Autorität des Konzils berufen.

Wenn in einer Frage in den verschiedenen katholischen Schulen verschiedene Ansichten bestehen, so kann ein Konzil ohne Zweifel eine dieser Ansichten als die einzig richtige erklären, so daß alle verpflichtet sind, diese Lehre anzunehmen; selbstverständlich kann eine solche Lehre dann nicht mehr als Schulmeinung bezeichnet werden. Anderseits kann ein Konzil auch bei Darlegung seiner Lehre von den unter Katholiken strittigen Fragen und Auffassungen völlig absehen und in seine Lehre nur das aufnehmen, was allgemein in allen

[1] Vgl. H. Dieckmann, De Ecclesia II, n. 745.

Schulen gelehrt wurde; ist dies die Absicht eines Konzils, so kann man sich für oder gegen die eine oder andere solcher Meinungen in keiner Weise auf die Autorität des Konzils berufen: das Konzil wollte ja diese Fragen unentschieden lassen; seine Lehre muß daher so verstanden werden, daß die verschiedenen Schulmeinungen damit vereinbar sind. Würde man sie im Sinne der einen oder andern Meinung deuten, so würde man über das vom Konzil Gewollte hinausgehen[1].

---

[1] Man könnte hier auch die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht eine bestimmte Ansicht, die das Konzil freilich nicht verurteilen wollte, doch mit der in seinem Sinne verstandenen Lehrentscheidung logisch unvereinbar sein kann, so daß sich etwa zeigen ließe, diese Ansicht widerspreche einer sicheren Schlußfolgerung aus der im Sinne des Konzils verstandenen Definition. Hier ist zu unterscheiden. Zweifellos ist das möglich, wenn die Absicht des Konzils nur gewesen ist, eine Lehrmeinung nicht ausdrücklich zu verurteilen, und wenn es somit in der Auffassung und Darlegung seiner eigenen Lehre auf die Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit mit jener Ansicht keine Rücksicht genommen hat. So wollte z. B. das Vatikanische Konzil nicht ausdrücklich die „Beweisbarkeit" des Daseins Gottes lehren, sondern nur die „sichere Erkennbarkeit". Daher ist die Ansicht, welche die strikte Beweisbarkeit leugnet, nicht ausdrücklich vom Konzil verurteilt; aber sie ist gleichwohl mit der im Sinne des Konzils verstandenen „sicheren Erkennbarkeit" logisch unvereinbar. Das Konzil wollte ja mit der „sicheren Erkennbarkeit Gottes" das Grundprinzip gegen den strengen Traditionalismus aussprechen, und gerade dies führt logisch zur „Beweisbarkeit" des Daseins Gottes. Anders aber liegt die Sache, wenn das Konzil nicht nur eine bestimmte Meinung nicht ausdrücklich verurteilen wollte, sondern wenn es zudem die Absicht hatte, nur das zu lehren, was den verschiedenen Ansichten gemeinschaftlich ist, und wenn es darum den Wortlaut seiner Definition so wählte und so verstanden wissen wollte, daß die umstrittene Frage dadurch nicht berührt werde. Hier ließe sich vielleicht über die absolute Möglichkeit streiten, ob in einem solchen Falle tatsächlich doch die eine Ansicht unvereinbar sein kann mit der im Sinne des Konzils verstandenen Lehre, bzw. mit einer aus ihr sich notwendig ergebenden Schlußfolgerung. Das scheint meines Erachtens unmöglich. Denn man müßte in einem solchen Falle annehmen, daß die Lehre des Konzils (so wie es sie verstanden hat und vorlegen wollte) einerseits mit jener Ansicht vereinbar sein sollte, anderseits (im gleichen Sinn verstanden) nicht mit ihr vereinbar ist. Darin dürfte ein offenbarer Widerspruch liegen. Um aus den Worten des Konzils durch Schlußfolgerung die Unvereinbarkeit einer Ansicht mit seiner Lehre zu beweisen, müßte man eben die Worte in einem anderen, engeren Sinn nehmen, als das Konzil es gewollt hat; z. B. aus den Worten „die Sakramente enthalten die Gnade" die physische Ursächlichkeit der Sakramente zu beweisen, scheint unmöglich, solange man diese Worte so versteht, daß sie von den verschiedenen näheren Auffassungen über die Beziehung zwischen Sakrament und Gnade absehen.

Zwischen diesen Extremen, daß nämlich ein Konzil die von einer Schule vertretene Ansicht endgültig vorlegt oder aber von den unter Katholiken strittigen Fragen völlig absieht, liegen andere Möglichkeiten: das Konzil kann ausdrücklich der einen Ansicht als der wahrscheinlicheren den Vorzug geben; es kann ferner, wenn eine bestimmte Lehre in verschiedener Weise aufgefaßt wird, durch die Art der Darlegung, die Wahl der Ausdrücke und ähnliches anzeigen, daß es sie mehr im Sinne der einen als der andern Schule versteht usw.

Welche von diesen Möglichkeiten bei einem Konzil tatsächlich zutrifft, hängt eben von seinem Willen ab, soweit er in den (selbstverständlich im Sinn des Konzils genommenen) Worten zum Ausdruck kommt; und nur für das, was das Konzil so hat lehren wollen, steht seine Autorität. Daher ist es von größter Bedeutung, diese Absicht eines Konzils, den Sinn, in dem es die Lehre vorlegen wollte, richtig festzustellen.

Als nächstes Mittel hierzu bietet sich uns natürlich der Wortlaut der Konzilsentscheidung, der selbstverständlich so zu verstehen ist, wie das Konzil ihn verstanden hat. Die Bedeutung der Worte und Fachausdrücke ist eben nicht zu allen Zeiten die gleiche; es mag genügen, hier auf den Wechsel in der Bedeutung von ὑπόστασις, subsistentia, causa, hinzuweisen. Steht der Sprachgebrauch, vor allem natürlich der Sprachgebrauch bei den Katholiken, für die Zeit des Konzils eindeutig fest, so ist damit an sich auch schon der Sinn gegeben, in dem das Konzil einen Ausdruck genommen hat. Bei Ausdrücken, die zur Zeit des Konzils in theologischen Fragen in verschiedenem Sinne verstanden werden konnten, zeigt oft schon der Zusammenhang sofort, wie es gemeint ist. Ein Beispiel bietet das Wort ὁμοούσιος, consubstantialis. Das Konzil von Chalcedon bekennt den Sohn ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Hier ist ὁμοούσιος im ersten Falle im Sinne von numerischer Wesenseinheit, im zweiten Falle im Sinne von generischer Wesensgleichheit genommen.

Es kann aber auch vorkommen, und das ist gerade seit dem 12. Jahrhundert nicht selten der Fall, daß ein bestimmter

Fachausdruck freilich allgemein in den verschiedenen Schulen gebraucht wird, aber nicht im gleichen Sinne. So wird z. B. die menschliche Seele als „forma" bezeichnet; die Auffassung ist aber bei Bonaventura, Scotus und ihren Schülern anders als bei Thomas und seinen Schülern; das Wort „forma" kann an sich für jede der beiden Auffassungen gebraucht werden. Ein anderes Beispiel: die Sakramente des Neuen Bundes „continent gratiam". So sagten nicht nur die Vertreter der „Gefäßtheorie", die dem sakramentalen Zeichen keine Wirkursächlichkeit bezüglich der Gnade zuschrieben, sondern auch die Anhänger der „Pakttheorie", ferner jene, welche die Gnade nur als mittelbare, und jene, die sie als unmittelbare Wirkung des sakramentalen Zeichens betrachteten; kurz: dieser Ausdruck war ganz allgemein in Gebrauch trotz der verschiedensten Auffassungen über die Beziehung zwischen Sakrament und Gnade. So ist durch ihn, wenn er auch zunächst im Sinne der „Gefäßtheorie" entstanden und angewandt zu sein scheint, die wahre Ursächlichkeit der Sakramente an sich nicht geleugnet.

Bedient sich ein Konzil einer solchen Redeweise, so kann es sie im besondern Sinn einer bestimmten Schule nehmen oder auch bloß als Ausdruck jener Lehre, in der alle verschiedenen Schulen und Richtungen übereinstimmen. Das hängt eben vom Willen des Konzils ab. Was es wirklich gewollt hat, muß wiederum aus seiner Geschichte festgestellt werden: die Veranlassung des Konzils, die Auffassung seiner Theologen und Väter, die Verhandlungen, die zu dieser oder jener Formulierung geführt haben, das alles dient dazu, die Absicht des Konzils, den Sinn, den es mit seinen Worten verbinden wollte, zu bestimmen. Zeigt sich dann, daß es den Ausdruck im Sinne einer besondern Schule nehmen wollte, so muß seine Lehre in diesem Sinne verstanden werden, wenn auch der Wortlaut an sich die Möglichkeit eines andern Sinnes zuläßt; zeigt sich dagegen die Absicht, von allen Schulauffassungen abzusehen, so darf der Wortlaut nicht im Sinne einer der verschiedenen Schulen genommen werden. Man kann dann die Autorität des Konzils nicht für oder gegen eine solche Schulmeinung geltend machen; sonst würde man von dem

Sinn, den das Konzil mit seinen Worten verbunden hat, abweichen[1].

Aus dem Gesagten erhellt, wie wichtig und notwendig es ist, die Geschichte der Konzilien, die Verhandlungen auf denselben, genau zu erforschen. Gewiß läßt sich der Sinn einer konziliaren Lehräußerung zuweilen auch aus der späteren Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes erkennen; aber davon abgesehen sind jene historischen, oft recht mühsamen Untersuchungen der rechte Weg, diesen Sinn festzustellen. Für einen ohne Zweifel viel bequemeren Apriorismus ist hier kein Platz, wie Cavallera gut bemerkt: „Il ne sert de rien en effet d'affirmer que telle expression ne peut avoir logiquement que tel sens, s'il est historiquement démontré qu'elle en a eu d'autres. L'a priori en matière linguistique n'a pas de place"[2].

Das Konzil von Trient hat in seinen dogmatischen Dekreten nach der Frage über die Glaubensquellen (sess. 4) vor allem die Lehren von der Erbsünde (sess. 5), Gnade und Rechtfertigung (sess. 6), von den Sakramenten und dem Meßopfer (sess. 7 13 14 21—24) behandelt. In all diesen Fragen bestanden vor dem Konzil und zur Zeit des Konzils und bestehen zum Teil auch heute noch mannigfache Kontroversen unter den katholischen Theologen. Kann man für oder gegen die eine oder andere dieser Ansichten mit irgend einem Recht die Autorität des Konzils heranziehen? Das hängt nach dem vorher Gesagten davon ab, ob es die eine oder andere Ansicht ausdrücklich oder wenigstens einschließlich vor andern Auffassungen begünstigen oder aber derartige strittige Punkte völlig außer acht lassen wollte. Es handelt sich mithin um eine reine Tatsachenfrage: Welches war die Absicht des

---

[1] So dürfte z. B. kaum als methodisch einwandfrei gelten, wenn gesagt wird: „Nous reconnaissons volontiers que le concile n'a pas tranché les questions débattues entre théologiens, mais, quoi qu'il en soit des discussions qui précédèrent la définition, il est permis de s'appuyer sur le texte actuel pour argumenter en faveur de notre thèse" (Hugon, RevThom 31 [1926] 265 f.). Man darf sich eben auf den aktuellen Text als Ausdruck der Lehre des Konzils bei einem Beweise nur stützen, wenn und insoweit man den Text so versteht, wie das Konzil ihn verstanden hat. Das aber zeigt sich vielfach gerade in den der Definition vorausgehenden Diskussionen.

[2] BullLittEccl 7 (1915) 27.

Konzils? was hat es gewollt? Über die Absicht des Konzils von Trient geben uns die Akten hinreichend Aufschluß[1].

Als Aufgabe des Konzils werden bezeichnet: „Haeresum extirpatio, disciplinae ecclesiasticae et morum reformatio, ac tandem pax externa totius ecclesiae."[2] Am 20. Januar 1547 wurden den Theologen die häretischen Artikel über die Sakramente im allgemeinen, Taufe und Firmung zur Prüfung vorgelegt. Sie sollten sich darüber äußern, ob alle jene Artikel „haeretica vel erronea sint ac propterea a sancta synodo damnanda videantur." Auch sollten sie auf anderes hinweisen, das außerdem noch „damnatione seu censura dignum" sei; aber mit der Einschränkung: „ita tamen, ut quaestiones, quae ad rem non faciunt et de quibus salva fide in utramque partem disceptari potest, atque etiam omnem verborum perplexitatem devitetis[3]." Ebenso wurden ihnen am 2. September 1551 Artikel der Häretiker über das Sakrament der Eucharistie vorgelegt, „an sint haeretici et a sancta synodo damnandi[4]." Der „modus praefixus theologis in sententiis dicendis" verlangte: „Sententiae per theologos dicendae deducantur ex sacra scriptura, traditionibus apostolicis, sacris et approbatis conciliis ac constitutionibus et auctoritatibus summorum pontificum et sanctorum patrum, ac consensu catholicae ecclesiae. Utantur brevitate et abstineant a superfluis et inutilibus quaestionibus, ac etiam protervis contemptionibus."[5]

Bei den Beratungen über den Sinn des „sola fide iustificamur" mahnte Kardinal Cervino die Väter: „ut considerarent, qualis sensus perpetuus ecclesiae fuerit, quia non oportet disputare de sensu, quem patres praesentes habeant, sed quem ecclesia semper habuerit circa hanc rationem reddendam, quare Paulus dicat, fide nos iustificari."[6] Wiederum am folgenden

---

[1] Im Folgenden werden benutzt: Concilium Tridentinum, ed. Soc. Goerresiana; tom. 4 (sess. 1—3); tom. 5 (sess. 4—7); tom. 8 (sess. 21 22); tom. 9 (sess. 23—25), hrsg. von St. Ehses. Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini ... edita ab Aug. Theiner; tom. 1 (sess. 13 14).

[2] Ehses, 4, 548; cf. 550 519 nota 10.

[3] E. 5, 844. [4] Th. 1, 488.

[5] 1, 489. Das Gleiche wiederum bezüglich der Artikel über die Sakramente der Buße und Letzten Ölung: 1, 531 533.

[6] 17. Dezember 1546; E. 5, 725.

Tage: „ut bene considerarent sensum illorum verborum Pauli, fide sola nos iustificari: quomodo sc. intellexerit illa verba ecclesia et praecipue sacri doctores a nascente Christiana ecclesia.“ [1] Und am Ende dieser Sitzung: „necesse esse, quod aliqua conclusio fiat, suamque sententiam circa quaestionem decidendam esse: ut sc. interpretentur verba Pauli, prout antiqui doctores sancti illa interpretantur. Qui doctores intellexerunt de omni iustificatione excepto Hieronymo, qui de prima iustificatione intelligit, quod operibus iustificatio prima non mereatur. Modus igitur est habendus in illis verbis interpretandis, ut de qualibet iustificatione intelligi possint.“ Und alle waren einverstanden, daß dementsprechend die Worte gefaßt würden[2]. Es wurde also der bisherige Text[3] geändert und in der folgenden Sitzung (21. Dezember) den Vätern vorgelegt[4]. Im Verlauf dieser Sitzung bemerkte der General der Dominikaner, der zwar mit dem neuen Wortlaut einverstanden war, man könne sagen: „fides est vehiculum ad iustificationem“, mit der Begründung (wie Ehses hier bemerkt, nach Thomas, S. th. 1, 2, q. 113, a. 4): „quia primus motus in ipso iustificationis instanti est fidei“; und auch der Servitengeneral hielt dies für den wahren Sinn der Worte Pauli. Da erwiderte der Kardinal Cervino: „licet sensus B. Thomae sit bonus, tamen nos debemus sequi sensum antiquorum doctorum, qui sensus magis convenit verbis propositis quam B. Thomas, et consensus ecclesiae magis exprimitur per verba antiquorum doctorum (quae etiam a recentioribus approbantur), quam per verba novorum doctorum. Ideo proposita verba videntur secundum consensum ecclesiae, quia tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur omnis.“ [5]

---

[1] E. 5, 729. [2] 5, 731.

[3] „per fidem ideo iustificari dicamur, quia in ea, quae ad iustificationem est, dispositione prima est fides“ (5, 696).

[4] „ut per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Nam sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum Dei consortium pervenire“ (5, 733).

[5] E. 5, 734.

Von den Artikeln über das Sakrament der Eucharistie, die den Theologen zur Prüfung vorgelegt wurden, sagte der neunte: „Non contineri sub altera specie, quantum continetur sub utraque: neque tantum sumere communicantem sub altera specie, quantum sub utraque.“ [1] Das Urteil der Theologen lautete: „Prima pars huius articuli ab omnibus iudicatur damnanda, intelligendo eam quoad sacramentum. Secunda vero pars ab aliquibus non censetur haeretica, intelligendo eam de gratia, cuius plus aiunt percipi a communicante sub utraque specie, quam sub una. Quamplures contra senserunt. Aliqui cuperent ita formari articulum, ut in eo non fieret mentio de gratia, sed tantum de sacramento, ut scholasticae disputationes fugiantur.“ [2] Bevor die Väter ihre Verhandlungen über diese Artikel begannen, hielt der Legat es für seine Pflicht, bezüglich des Artikels 9 zu bemerken, „quaestionem ipsam non videri ei determinandam esse; quia multi doctores, qui id tenent, damnandi venirent; et concilium satis est, ut haereses damnet, in quo plurimum elaborandum restat: non autem omnes scholasticas disputationes decidat, et ne etiam laici excitentur contra clericos, quasi ipsi defraudentur gratia Christi, cum una tantum species eis tribuatur.“ [3]

Um eine Entscheidung über den Sinn der Worte Joh. 6 zu vermeiden, fügt das Konzil sess. 21, cap. 1 die Worte bei: „utcumque iuxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes intelligatur.“ [4]

So kann über die Absicht des Konzils wohl kein Zweifel bestehen: es wollte nicht die in den katholischen Schulen strittigen Fragen entscheiden, sondern gegen die Irrlehren die katholische Lehre darlegen. Das kommt auch in den Einleitungen der Dekrete und den Überleitungen von den Kapiteln zu den Kanones immer wieder zum Ausdruck.

---

[1] Th. 1, 489. [2] Th. 1, 502.

[3] Th. 1, 503. Ähnlich sagte der Erzbischof von Torres: „praesertim cum concilium non sit congregatum ad damnandas et dirimendas scholasticas disputationes, sed tantum haereses“; der Erzbischof von Granada: „admonuit primum esse advertendum, concilium congregari, ut haereses damnet, non ut omnes scholasticas disputationes decidat“ (Th. 1, 504).

[4] Siehe hierüber Cavallera, L'interprétation du chap. 6 de St. Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente (RevHistEccl 10 [1909] 687—709).

In der Einleitung zu den Kanones über die Erbsünde (sessio 5) wird gesagt: „Ut fides nostra catholica ... integra et illibata permaneat ... sacrosancta ... synodus ... sacrarum scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius ecclesiae iudicium et consensum secuta haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat."[1] — Das Dekret über die Rechtfertigung (sessio 6) beginnt mit den Worten: „Cum hoc tempore non sine multarum animarum iactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento erronea quaedam disseminata sit de iustificatione doctrina: ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, ecclesiae tranquillitatem et animarum salutem sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in Spiritu sancto legitime congregata ... exponere intendit omnibus Christifidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis, quam sol iustitiae Christus Iesus, fidei nostrae auctor et consummator, docuit, apostoli tradiderunt et catholica ecclesia, Spiritu sancto suggerente perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere, quam praesenti decreto statuitur ac declaratur."[2] — Die Überleitung zu den Kanones lautet: „Post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit, placuit sanctae synodo hos canones subiungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant."[3] — Ähnlich die Einleitung zu den Kanones über die Sakramente im allgemeinen, die Taufe und Firmung (sessio 7): „... sacrosancta ... synodus ... ad errores eliminandos, et exstirpandas haereses ... sanctarum scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque aliorum conciliorum et patrum consensui inhaerendo, hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit. ..."[4] — Die Einleitung zu der Lehre über das Sakrament der Eucharistie hat folgenden Wortlaut: „Sacrosancta ... synodus ... etsi in eum finem non absque peculiari Spiritus sancti ductu et gubernatione convenerit, ut veram et antiquam de fide et sacramentis doctrinam exponeret, et ut haeresibus omnibus et aliis gravissimis incommodis, quibus Dei ecclesia misere nunc exagitatur et in multas et varias partes scinditur, remedium afferret, hoc praesertim iam inde a principio in votis habuit, ut stirpitus convelleret zizania execrabilium errorum et schismatum, quae inimicus homo his nostris calamitosis temporibus in doctrina fidei, usu et cultu sacrosanctae eucharistiae superseminavit: quam alioqui salvator noster in ecclesia sua, tamquam symbolum reliquit eius unitatis et caritatis, qua Christianos omnes inter se coniunctos et copulatos esse voluit. Itaque eadem sacrosancta synodus sanam et sinceram illam de venerabili hoc et divino eucharistiae sacramento doctrinam tradens, quam semper catholica

[1] E. 5, 238 f. [2] 5, 791 f.
[3] 5, 797. [4] 5, 994 f.

ecclesia ab ipso Iesu Christo domino nostro et eius apostolis erudita, atque a Spiritu sancto, illi omnem veritatem in dies suggerente, edocta retinuit, et ad finem usque saeculi conservabit, omnibus Christi fidelibus interdicit, ne posthac de sanctissima eucharistia aliter credere, docere, aut praedicare audeant, quam ut est hoc praesenti decreto explicatum atque definitum."[1] — Das Dekret über das Sakrament der Buße wird eingeleitet: „Quamvis in decreto de iustificatione multus fuerit de poenitentiae sacramento, propter locorum cognationem, necessaria quadam ratione sermo interpositus, tanta nihilo minus circa illud nostra hac aetate diversorum errorum est multitudo, ut non parum publicae utilitatis retulerit, de eo exactiorem et pleniorem definitionem tradidisse, in qua, demonstratis et convulsis Spiritus sancti praesidio universis erroribus, catholica veritas perspicua et illustris fieret, quam nunc sancta haec synodus Christianis omnibus perpetuo servandam proponit."[2] — Und so finden wir auch in den andern Einleitungen immer wieder den Gedanken ausgesprochen, daß das Konzil gegen die Irrlehren die wahre katholische Lehre, welche alle annehmen müssen, vorlegen will.

Treu dieser seiner Absicht, zeigt das Konzil das grundsätzliche Bestreben, den Wortlaut seiner Entscheidungen so zu fassen, daß Schulmeinungen dadurch nicht berührt werden. Hierfür einige Beispiele. Strittig war in den katholischen Schulen die Frage, ob Adam im Stande der Gnade geschaffen sei oder sie erst später erhielt. Deshalb wurde im Dekret über die Erbsünde (sess. 5, can. 1) nicht gesagt „creatus", sondern „constitutus". Strittig war ferner, ob die Begierlichkeit zum Wesen der Erbsünde gehöre. Das Konzil entscheidet darüber nichts[3].

Zahlreiche Schulmeinungen bestanden in vielen Fragen, die das Rechtfertigungsdekret berührte. Auch hier vermeidet das

---

[1] Mansi 33, 80. [2] Ebd. 33, 91.

[3] W. Koch sagt am Schluß seiner Untersuchung über das „Trienter Konzilsdekret de peccato originali": „Sie [die Verhandlungen und Vota, aus denen das Dekret entstand] zeigen ebenso klar, daß bezüglich des Wesens des „peccatum originale" keine Einmütigkeit unter den Konzilsprälaten und Konzilstheologen herrschte und keine dogmatische Entscheidung gegeben werden wollte und keine gegeben wurde." Und er fügt in einer Anmerkung richtig bei: „Darum sind alle Streitfragen darüber, ob das Trienter Konzil die Konkupiszenz als zum Wesen des peccatum originale gehörig dogmatisiert habe (vgl. zum Beispiel H. Busch, Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez [1909] 66 f.), unangebracht" (ThQschr 96 [1914] 113 f.

Konzil vorsichtig, in diese Schulkontroversen einzutreten[1]. Die Sünde Adams bezeichnet es (sess. 6, cap. 1) mit dem Worte „praevaricatio", als allgemeinem Ausdruck für die Übertretung eines positiven Gebotes, ohne Näheres über die Art dieser Sünde zu sagen[2]. Um die bekannte Streitfrage über Identität oder Verschiedenheit von Gnade und Liebe unberührt zu lassen, wurde im Dekret (cap. 7) die Form „Gnade oder Liebe" nicht beibehalten, sondern die Worte „Gnade", „Liebe" abwechselnd gebraucht[3].

„Die scholastische Streitfrage nach dem innern Verhältnis von Sündennachlassung und Gnadeneingießung wollten die Väter nicht entscheiden. . . . Ebensowenig die rein akademische Frage, ob eine Sündennachlassung ohne Gnadenmitteilung überhaupt möglich sei. Deshalb wählte man die sprachliche Einkleidung ‚nicht nur — sondern auch'[4]. Für die konziliare Entscheidung genügte die Konstatierung, daß de facto die Sünden nicht ohne Gnade vergeben werden, mag das nähere Verhältnis der beiden Faktoren wie immer sein."[5]

In gleicher Weise ging das Konzil voran in der Frage der Gnadengewißheit (cap. 9)[6] und in der Frage, wie weit der

[1] Über die Ausgestaltung dieses Dekretes schreibt Hefner, Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes (Paderborn 1909) 78f.: „Keine aus Schriftstellen sich ergebende Schwierigkeit, die nicht erwogen, keine der Konzilsentscheidung anscheinend widersprechende Äußerung eines Kirchenvaters, die nicht diskutiert, keine aus Schulsystemen resultierende Meinungsverschiedenheit der Theologen, die nicht zur Beratung gestellt worden wäre. Mit minutiöser Genauigkeit wurde jeder Ausdruck, ja jedes einzelne Wort der Entwürfe geprüft, ob zwischen Inhalt und sprachlicher Form keine Diskrepanz bestehe, ob nicht diese oder jene Wendung mißverständlich sei, ob nicht da und dort eine Frage entschieden werde, welche die Synode unentschieden lassen wollte, sei es, daß die Glaubensquellen zu ihrer Definierung nicht die erforderliche Unterlage boten, sei es, daß verschiedene Meinungen innerhalb der theologischen Schulrichtungen dazu nötigten" (von mir gesperrt).

[2] Hefner a. a. O. 126.

[3] Hefner a. a. O. 251 f.; Prumbs, Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte IX 4 [Paderborn 1909]).

[4] „Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum . . ." (cap. 7).

[5] Hefner a. a. O. 258 Anm. [6] Ebd. 304 ff.

Sünder das Sittengesetz erfüllen kann (cap. 11)[1]. Ähnliches läßt sich beobachten in der 7. Sitzung (z. B. Wirksamkeit der Sakramente, Natur des sakramentalen Charakters)[2], in der 20. Sitzung (z. B. ob man mehr Gnade erhält bei der Kommunion unter beiden Gestalten, über die Bedeutung der Worte Christi, Joh. 6)[3], in der 23. Sitzung (Materie und Form des Ordo, Sakramentalität der einzelnen Weihegrade).

Wenn nun so einmal die Absicht des Konzils von Trient, Schulmeinungen nicht entscheiden zu wollen, feststeht und wenn es in der Wahl seiner Worte mit großer Vorsicht tatsächlich so vorangegangen ist, daß Schulfragen und Schulmeinungen unberührt bleiben, dann müssen, wie oben schon gesagt, seine Worte auch so verstanden werden, daß sie über und außer jenen Schulmeinungen stehen, und so können sie als Beweis für oder gegen eine Schulmeinung nicht in Betracht kommen. Das wäre eben nur möglich, wenn man sie in einem Sinn nähme, der die eine oder andere Ansicht begünstigte, d. h. in einem andern Sinn als dem des Konzils.

Aber wenn auch das Konzil solche Ansichten nicht definieren bzw. nicht verwerfen wollte, wenn es auch nicht eigentliche Entscheidungen in diesen Fragen geben wollte, kann dabei nicht doch noch bestehen bleiben, daß es, ohne zu entscheiden, der einen oder andern Ansicht besonders zuneigt, ihr vor andern den Vorzug gibt und so seine Autorität vielleicht doch zu Gunsten einer solchen Ansicht angeführt werden könnte? Auch das kann vom Trienter Konzil nicht gesagt werden. Seine Geschichte zeigt nicht nur, daß es keine der in den katholischen Schulen strittigen Fragen entscheiden wollte, sondern gerade auch, daß es seinen Dekreten eine Fassung gab, die nur das ausdrücken sollte, worin die verschiedenen Schulen übereinstimmten: die traditionelle katholische Lehre. Dabei bleibt natürlich immer noch möglich, daß in einem einzelnen Falle das Konzil anders vorgehen wollte; doch müßte dies jeweils positiv aus seiner Geschichte nachgewiesen werden. Vielleicht ließe sich das in der Frage von der Unbefleckten Empfängnis zeigen.

[1] Ebd. 336.
[2] Cavallera, BullLittEccl 7 (1915/16) 26 ff. 87.
[3] Siehe oben S. 45.

Wird aber auf diese Weise nicht die sonst allgemein geltende Deutungsregel verlassen, einen Text aus der gesamten Grundrichtung des Sprechenden zu erklären und zu verstehen? Das Konzil von Trient neigte doch in besonderer Weise zur Lehre des hl. Thomas hin, und so wäre aus dieser allgemeinen Einstellung heraus seine Lehre mehr in dessen Sinne zu verstehen; wenigstens scheint man so dem eigentlichen Gedanken des Konzils näherzukommen.

Soll damit nur gesagt sein, die Lehre des Konzils von Trient sei „thomistisch", insofern die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule mit der in den andern katholischen Schulen vertretenen Ansicht übereinstimmt, so ließe sich mit ganz dem gleichen Recht sagen: die Lehre des Trienter Konzils ist „skotistisch", „augustinisch" usw. Das hat eben nur den Sinn: die Lehre des Konzils ist „katholisch". Will man es aber so verstehen, als habe das Konzil gerade jene Lehren, in denen der hl. Tho-

	Sessio 4		Sessio 5		Sessio 6				Sessio 7	
					Theol.-Versamml.					
	Theol.-Versammlung über Hl. Schrift u. Tradition. 20. 3. 1546	Sitzung 8. 4. 1546	Theol.-Versammlung über Erbsünde 24. 5. 1546	Sitzung 17. 6. 1546	über die articuli. Seit 22. 6. 1546	über das Dekret De iustificatione. Seit 28. 9. 1546	über iustitia imputativa u. certitudo gratiae. Seit 15. 10. 1546	Sitzung 13. 1. 1547	Theol.-Vers. über Sakramente im allgemeinen, Taufe u. Firmung. Seit 20. 1. 1547	Sitzung 3. 3. 1547
Saeculares . .	1	5	6	6	5	4	6	6	7	5
O. P.	6	7	5	7	5	4	5	3	4	5
O. M. Obs. . .	7	8	7	11	12	5	8	9	5	6
O. M. Conv. . .	5	8	2	2	4	2	8	8	8	4
Erem. S. A. . .	3	3	6	5	3	1	4	4	3	3
Carm.	3	4	2	4	2	1	3	5	4	2
Serv.	2	2	2	8	1	—	1	6	2	2
S. J.			2	2	2	2	2	2	2	2
Can. S. Aug. . .										
S. Hieron. . .										
Capuc.										
Trinit.										
O. S. B. . . .										

mas und seine Schule sich von den andern katholischen Schulen unterscheiden, irgendwie bevorzugt oder es neige besonders dazu, so ist das bisher noch nicht bewiesen worden und dürfte auch den Tatsachen nicht entsprechen[1]. Anderseits wäre es auch nicht richtig, zu behaupten, das Konzil sei in dem einen

[1] Über die Erzählung, die Summe des hl. Thomas habe auf dem Altar des Konzils von Trient gelegen, vgl. La „Somme" de saint Thomas sur l'autel du Concile de Trente (Revue du Clergé Français 59 [1909] 367—374); F. Michel-Ange O. M. Cap., La „Somme" au Concile de Trente (ebd. 96 [1918] 50—77). Die untenstehende Tabelle über die Konzilstheologen gibt einen kleinen Einblick, wie die verschiedenen Schulen auf dem Konzil vertreten waren; es sind zunächst die Zahlen der Theologen angegeben, die auf den Theologenversammlungen gesprochen haben, dann auch jener, die bei den Sitzungen des Konzils anwesend waren. Eine eingehende Darstellung über Schulzugehörigkeit oder Richtung der Theologen und Väter des Konzils wäre sehr zu wünschen. Dabei müßte auch die Gruppe „Saeculares", die ja keine einheitliche theologische Schule besagt, weiter aufgelöst werden. Doch ist für eine solche Arbeit noch das Erscheinen des sechsten und siebten Bandes der Ausgabe der Goerresgesellschaft abzuwarten.

Sessio 13			Sessio 14		Nach Sess. 14	Sessio 21		Sessio 22		Sessio 23		Sessio 24	
Theol.-Vers. über Eucharistie vor der 7. Sitzung. Seit 8. 2. 1547	Theol.-Vers. über Eucharistie vor der 13. Sitzung. Seit 8. 9. 1551	Sitzung 11. 10. 1551	Theol.-Vers. über Bußsakrament u. Letzte Ölung. Seit 20. 10. 1551	Sitzung 25. 11. 1551	Theol.-Versamml. über Meßopfer u. Weihesakrament. Seit 7. 12. 1551	Theol.-Vers. über die hl. Kommunion. Seit 10. 6. 1562	Sitzung 16. 6. 1562	Theol.-Vers. über Meßopfer. Seit 21. 7. 1562	Sitzung 17. 9. 1562	Theol.-Vers. über Weihesakrament. Seit 23. 9. 1562	Sitzung 15. 7. 1563	Theol.-Vers. über das Sakrament der Ehe. Seit 9. 2. 1563	Sitzung 15. 11. 1563
5	10		15		10	24	21	11	8	14		23	
6	4		8		7	9	25	4	4	6		12	
6	4		4		5	8	8	3	3	2		7	
4			1		7	8	5	3	5	3		3	
4	2	nicht angegeben	4	nicht angegeben	7	5	5	1	3	4	nicht angegeben	1	nicht angegeben
3	1		3		3	3	2	1	2	3		1	
1						2	2		2	1			
2	2		2		2	2	2	2	3	3		1	
												1	
	1		1										
							1	1		1			
												1	
												2	

oder andern Punkt vorwiegend „skotistisch", wenn unter „skotistisch" das für Scotus und seine Schule Eigentümliche gemeint ist[1]. Vielleicht entspricht auch die Ausdrucksweise, rein in sich betrachtet, hin und wieder mehr der skotistischen Lehrweise; das erklärt sich aber zum Teil schon daraus, daß der allgemeinere Ausdruck, z. B. „constitutus" statt „creatus", gewählt wurde. Ein solcher hat im Sinne der Schule exklusive (constitutus, i. e. non creatus), im Sinne der Konzilsentscheidung dagegen nur positive Bedeutung. Auf eine besondere Begünstigung der skotistischen Lehre läßt sich daraus nicht schließen; einer solchen Deutung würde eben immer die Absicht des Konzils widersprechen. Und, wie öfter bemerkt, nur jene Erklärung kann sich auf die Autorität des Konzils berufen, die seine Worte so versteht, wie es sie verstanden wissen wollte[2].

---

[1] A. Prumbs, Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte IX 4 [Paderborn 1909] 114 ff. Es kann durchaus der Fall sein, daß die größere Zahl der Väter tatsächlich zu der skotistischen Identifizierung von Gnade und Liebe hinneigte und daß trotzdem die Absicht des Konzils war, in den Worten des Dekretes von dieser Streitfrage völlig abzusehen.

[2] Darum ist es auch nicht ganz genau, wenn Hefner (a. a. O. S. 139) sagt, das Konzil habe sich die Kerngedanken der augustinisch-thomistischen Gnadenlehre zu eigen gemacht. Man könnte ebensogut sagen „die Kerngedanken der augustinisch-skotistischen Gnadenlehre"; denn jene Behauptung ist nur dann richtig, wenn „thomistisch" nicht das Thomas und seiner Schule Eigentümliche, sondern das ihm mit den übrigen Schulen Gemeinschaftliche bedeutet. Hünermann, Wesen und Notwendigksit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XV 4 [Paderborn 1926]), gibt (85) als Ergebnis seiner Studie: „Die Lehre des Konzils vom Wesen und von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade ist nicht ein Kompromiß, sondern die treue Wiedergabe der traditionellen Auffassung, wie sie besonders durch Augustin und Thomas bestimmt worden war"; S. 84 ist die Lehre des Dekrets als „augustinisch-thomistisch" bezeichnet. Dabei bestand „bezüglich des Wesens und der Notwendigkeit der aktuellen Gnade ..., wie die Verhandlungen zeigen, keinerlei Gegensatz. Thomisten wie Skotisten waren einig in der Ablehnung jeder pelagianisierenden Auffassung ..." (85). Danach wäre zu sagen: Die Skotisten vertraten auf dem Konzil die augustinisch-thomistische Lehre. Könnte man hier nicht, ähnlich wie vorher, ebenfalls sagen: Die Thomisten vertraten auf dem Konzil die augustinisch-skotistische Lehre? Besser dürfte es sein, bei Charakterisierung der Lehre des Konzils von Trient solche Ausdrücke, die leicht falsche Vorstellungen wecken können,

Nach dem Gesagten kann über die Beantwortung der im Anfang aufgeworfenen Frage kein Zweifel bestehen: Zur Entscheidung der zur Zeit des Trienter Konzils unter den katholischen theologischen Schulen strittigen Fragen kann man sich nicht auf die Autorität des Konzils berufen, auch nicht in der Form: Das Konzil wollte freilich diese oder jene Ansicht nicht direkt verurteilen, aber sie paßt nicht, oder: sie paßt weniger zur Gesamtlehre und Richtung des Konzils. Auch nicht Wahrscheinlichkeitsbeweise lassen sich in diesen Fragen auf die Autorität des Konzils gründen. Man kann sich eben in gar keiner Weise dafür auf seine Autorität berufen, weil es von diesen Fragen absehen wollte. Es bleibt nichts anderes übrig, als zu ihrer Lösung andere Beweismittel heranzuziehen.

---

zu meiden (auch die Verbindung „skotistisch-nominalistisch", „nominalistisch-skotistisch" gibt zu Bedenken Anlaß); die Lehre des Konzils von Trient, auch im Rechtfertigungsdekret, ist weder thomistisch, noch skotistisch, noch nominalistisch, sondern katholisch.

Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils

Von Karl Prümm S. J.

I. Theologische Gesichtspunkte. Patristische Grundlagen.

Das Nachleben der vierten Ekloge Virgils in kirchlicher Literatur ist schon mehrfach zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht worden. So hat J. M. Pfättisch die Ansichten über den „prophetischen Charakter der vierten Ekloge Virgils bis Dante" in den Hist.-polit. Blättern 139 (1907) 637 ff. 734 ff. dargestellt. D. Comparetti ist in seinem von H. Dütschke ins Deutsche übersetzten Buche „Virgil im Mittelalter" (Leipzig 1873) selbst auf ein so entlegenes spätes Zeugnis wie das des spanischen Exegeten Tostado aufmerksam geworden. Die geschichtliche Untersuchung ist nun aber nicht nur einer zeitlichen Weiterführung, sondern auch vor allem einer Vertiefung durch Aufzeigen der theologischen Zusammenhänge, in denen das Gedicht erscheint, fähig und vielleicht auch bedürftig. Dies kann aber nur so geschehen, daß man den Wegen der Sibyllen durch die theologische Literatur nachgeht. Virgil selbst hatte die Verknüpfung seines Gedichtes mit den Sibyllen vollzogen, indem er sich Vers 3 auf ein „Cumaeum carmen" als auf seine Quelle berief. Dies verstand man seit jeher als einen Hinweis auf die Sibylle von Cumä. — Die griechischen Oracula Sibyllina waren seit den Tagen der Kirchenväter verschollen. So mußte die Frage der Glaubwürdigkeit der Sibyllen im Mittelalter in dem Stadium belassen werden, in dem sie sich bei den Vätern befunden hatte. Nachdem die Oracula im 16. Jahrhundert wieder entdeckt waren, belebte sich zunächst das Interesse für sie gewaltig. Konnte es bis dahin schon als berechtigt angesehen werden, an mehr als einer Stelle der theologischen Lehrsysteme die Sibyllen als Prophetinnen des Heidentums zu berücksichtigen, so mochte dies nunmehr als besonders angebracht erscheinen.

Es sei erlaubt, zunächst die Hauptgesichtspunkte aufzuzeigen, unter denen die Sibyllen vom theologischen Standpunkt aus Beachtung fanden[1]. So werden zugleich die wichtigsten τόποι angegeben, unter denen der Name Virgil in kirchlicher Literatur auftauchen kann und besonders in der zweiten scholastischen Periode uns tatsächlich oft begegnet.

* * *

Als Zeugen des kommenden, als Helferinnen im Kampf um die Anerkennung des erschienenen Heilandes sind die Sibyllen in die kirchliche Literatur des Altertums eingezogen. Diese Rolle verbleibt ihnen auch in der späteren theologischen Literatur auf lange Zeit, d. h. sie werden weiter zu apologetischen Zwecken verwertet. Man wandelt ja überhaupt bis an die Schwelle der neuesten Zeit, was die Glaubensbegründung angeht, wesentlich auf den Wegen der alten Väter weiter; seitdem in manchen Vertretern des Humanismus das Heidentum geradezu wieder auflebt, muß es sogar als sehr zeitgemäß erscheinen, mit den alten Waffen weiter zu kämpfen. Noch Canisius apostrophiert die Heiden des Altertums, wie wenn er sie vor sich hätte[2]. Nun hatte man sich die Vorstellung gebildet, es sei bei den Vätern ein hergebrachtes Vorgehen gewesen, aus den Sibyllen als aus einer von den Heiden anerkannten Quelle zu argumentieren. In der Tat hatte ja auch nur ein einziger bedeutender antiker Philosoph dem Glauben an die mantische Kraft der Sibyllen widersprochen, nämlich Aristoteles (Quaest. nat. 30)[3]. Die Beweisführung aus den Sibyllen im Sinne einer „argumentatio ad hominem" gegen die Heiden konnte demnach als durchaus unterbaut erscheinen. Selbst Celsus zeigt bei allem Spott, den er über die sibyllen-

[1] Außer Betracht bleiben im allgemeinen Texte über Sibyllen als Prophetinnen der zweiten Ankunft Christi. Auf Vollständigkeit wird verzichtet.

[2] De Maria Deipara Virgine, secunda editio (Ingolstadii 1583), libri secundi c. VII (165) „Quid iuvat autem, o vani fallacesque, et sicut vester divinus Plato ait, semper pueri Graeci? quid iuvat, inquam, Theologiam meris fabulis obrutam tradere, ac veteres venditare nugas?" etc.

[3] Die Stelle hat begreiflicherweise bei dem Arzte Pierre Petit besonderes Interesse gefunden. Er macht sie in seinem Werke „De Sibylla libri tres" (Lipsiae 1686) 75 ff. zum Ausgangspunht einer eigenen Teiluntersuchung (C. XI, De temperamento Sibyllae et aliorum vatum).

gläubigen Christen ausgießt — er nennt sie mit einer von den Christen selbst entlehnten Bezeichnung „Sibyllisten" — dennoch eine gewisse Scheu, die Orakel schlechthin abzuweisen (vgl. C. Alexandre, Oracula Sibyllina II [Paris 1856] 115).

Die dogmatische Betrachtungsweise des Sibyllenproblems überwiegt jedoch in der Scholastik die apologetische bedeutend. Von dieser Seite bot das Problem Stoff zu mehrfacher Erörterung. Zunächst erforderte die formelle Seite des Sibyllenzeugnisses ihre Behandlung. Das prophetische Zeugnis der Sibyllen gab sich als Offenbarung. Es war also durchaus angebracht, grundsätzlich die Frage zu untersuchen, ob die Sibyllen als Empfänger unmittelbarer oder mittelbarer göttlicher Offenbarung in Betracht kommen könnten. Auch die Möglichkeit dämonischer Einflüsse war zu beachten. Diese Fragen führten in die Traktate „De fide" und „De angelis" hinein. Es kam ferner die Frage des Prophetismus überhaupt vielfach, auch bei Exegeten, gesondert zur Behandlung. Von natürlichen Wegen, auf denen ein Zukunftswissen den Sibyllen zugeflossen sein konnte, kam mittelbare oder unmittelbare Berührung mit alttestamentlichem oder jüdischem Schrifttum an sich zunächst in Betracht. Der Scholastik lag ihrer ganzen Richtung nach jedoch die Frage näher, ob der wesentliche Punkt, durch den die Sibyllen ihr Interesse weckten, nämlich die in ihren Orakeln zu Tage tretende Kenntnis von dem Geheimnis der Menschwerdung, nicht etwa von ihnen selbst kraft natürlichen Scharfsinnes vorausgeahnt werden und somit die Sehnsucht nach dem Vollzug der Erlösung in ihren Orakeln ganz natürlich und wie von selbst zum Ausdruck kommen konnte.

Damit waren die Sibyllen zu einer wichtigen Vorfrage des großen dogmatischen Traktates „De Incarnatione" in Beziehung gesetzt. Am Eingang dieses Hauptteiles des dogmatischen Lehrgebäudes werfen die Theologen die Frage auf: Kann die Menschwerdung des transzendenten Gottes, wie sie von den Offenbarungsquellen als vollzogene Tatsache verbürgt ist, durch menschliche, oder noch allgemeiner gesprochen, durch natürliche Erkenntniskraft in ihrer Möglichkeit durchschaut werden? Es liegt dieser Frage also der Menschwerdungsbegriff in der

erhabenen Tiefe und scharfen Ausprägung zu Grunde, wie er in den Offenbarungsquellen gegeben wird; es ist die Frage nach der Beziehung des geschichtlich gegebenen Menschwerdungsbegriffes zum menschlichen Geist, also einschlußweise auch die religionsgeschichtliche Frage nach dem Verhältnis dieses neutestamentlichen Begriffes zum Denken der Umwelt. Die Antwort mußte natürlich verneinend ausfallen. Paulinische Grundstellen wie Eph. 3, 9 und Kol. 1, 26 ff. hielten im kirchlichen Glaubensbewußtsein von Anfang an die Erkenntnis lebendig, daß das christliche Grunddogma jedenfalls alle heidnischen Spekulationen von Göttersöhnen und alles, was man sonst an Analogien, die dem Menschengeist ihren Ursprung verdankten, hätte anführen können, begrifflich weit überragte. Es ist darum auch nur ein Beweis für den gesunden geschichtlichen Sinn der Theologen, wenn sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl es nicht einmal für nötig halten, sich mit Einwänden gegen die Unerkennbarkeit der Menschwerdung, die aus solchen religionsgeschichtlichen Tatsachen des Heidentums geschöpft sind, überhaupt noch auseinanderzusetzen. Sie begnügen sich vielfach, die Stellen der neutestamentlichen Schriften, in denen gute oder böse Geister selbständiges Wissen von der Tatsache der Menschwerdung kundzugeben scheinen, sich als Einwand zur Lösung vorzulegen. Da war denn auf die oben angeführten Orte innerhalb des theologischen Systems zu verweisen, wo die Frage des Prophetismus guter und böser Geister grundsätzlich zur Erörterung stand. Soweit die Heiden als Vertreter des von der alttestamentlichen Offenbarung nicht berührten Menschengeistes in Frage kommen, erscheinen sie bei manchen Dogmatikern geradezu als ausgesprochene Gegner schon der bloßen Möglichkeit der Menschwerdung; so bei Barth. a Medina, Expositio in tertiam D. Thomae partem (Venetiis 1582) q. 2, S. 11, Sp. 1. Von späteren Thomisten sei nur erwähnt I. B. Gonet, Clypeus Theologiae Thomisticae IV (Antwerpiae 1725) 369 ff.[1].

[1] Gonet verweist schon bei der Behandlung der Frage „De convenientia Incarnationis“ (a. a. O. 373) auf die Stelle aus Tertullian, De carne Christi 4: „Facilius creditur Iupiter taurus factus aut cygnus quam vere homo Christus....“ Die Stelle will zunächst den Widerspruch verkörpern, den

Wenn also trotzdem die Sibyllen als Zeugen des Heidentums für den kommenden Erlöser anscheinend anerkannt werden mußten, so konnte nur ein auf außerordentlichem Wege empfangenes Offenbarungswissen als Quelle ihrer Kunde vom Erlöser in Frage kommen, und sie selbst mußten als Vermittler eines ausgesprochen theologischen Glaubens an den erwarteten Heiland gelten.

Diese Lösung, die für alle Theologen, die an der Wahrheit der sibyllinischen Weissagungen vom Erlöser festhielten, unausweichlich schien, reihte die Orakel in das Tatsachenmaterial ein, das für eine andere verwandte Frage in Betracht kam, nämlich für die Frage nach dem zum Heile erforderten Glaubensmaß, im besondern nach der Notwendigkeit des Glaubens an die Menschwerdung. Gerade unter diesem Gesichtspunkt haben sich die Sibyllen lange im Blickfeld der Theologen behauptet. Es genügt eine Einsichtnahme in den Index des Werkes von Louis Capéran, Le problème du salut des infidèles (Paris 1912), um festzustellen, daß es Tradition war, die Sibyllen als Empfänger unmittelbarer göttlicher Offenbarung bei der Erörterung der Fragen über die Heilsnotwendigkeit des theologischen Glaubens in Betracht zu ziehen. Für die einen engen Anschluß an Augustin wahrenden Vertreter strengerer Ansichten mußte jede anscheinend historisch beglaubigte Tatsache willkommen sein, durch die die Notwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an den Erlöser eine Anerkennung zu finden schien. Seitdem man milderen Anschauungen huldigte und sich mit einem eingeschlossenen Glauben — wenigstens für die „minores" unter den Heiden — zufrieden gab, verloren jene Tatsachen, in denen sich unter dem Einfluß der göttlichen Gnade christliche Vorahnungen und reinere Religiosität zu offenbaren schienen, ihre dogmatische Bedeutung und behielten höchstens einen geschichtlichen Wert. Es läßt sich aber auch da

doketische Kreise dem Gedanken der Menschwerdung entgegenbrachten. Diese Häresien, die das Geheimnis zu verflüchtigen und in Schein aufzulösen suchten, sind aber selbst nur ein Ausdruck des Widerstandes, den gerade diejenigen Geister des Heidentums, die sich vom Boden eines philosophischen Gottesbegriffes aus mit dem Christentum auseinandersetzten, gegen ein Geheimnis empfanden, dessen Vereinbarkeit mit einer reinen Gottesidee ihnen nicht aufging. Vgl. v. Harnack, Marcion 164.

noch der Satz wagen, daß die Sibyllen eine wichtige religionsgeschichtliche Mission erfüllt haben. Sie haben den Blick offengehalten für die Seitenläufe des Offenbarungsstromes, die „modi latentes" (Bañez), auf denen die Kenntnis vom Eingottglauben und die Erlöserhoffnung zu vielen gutgesinnten Heiden gelangte. So haben sie dazu beigetragen, daß überhaupt im religiösen Leben des antiken Heidentums Lichtpunkte anerkannt werden konnten. Als dann die folgerechte Anwendung der historisch-kritischen Methode den apokryphen Charakter der Sibyllen außer Zweifel stellte, begann wohl bei manchen Theologen ein Kampf zwischen den Forderungen der Wissenschaft und der Pietät gegen die Väter, deren Wohlwollen gegenüber den Sibyllen man in ungenauer Auslegung, besonders der Augustinustexte, zu überschätzen sich gewöhnt hatte. Auch war man mittlerweile durch die Fortschritte der allgemeinen Religionsgeschichte, die überall Spuren der Uroffenbarung nachwies und von biblischer Offenbarung sicherlich nicht beeinflußte Ströme reiner Religiosität erkennen ließ, von den Sibyllen unabhängig geworden. Bei Huet, Demonstratio evangelica (ca. 1681), sind die Sibyllen durch Confucius verdrängt.

Virgil ist in der Patristik seit Laktanz mehrfach der Weggeleiter der Sibyllen gewesen; die Achtung vor dem Dichterfürsten hat die niemals über allen Zweifel erhabene Glaubwürdigkeit der prophetischen Frauen gestützt und gehalten. Da die Scholastik im gesamten Tatsachenmaterial über die Sibyllen bis zur Renaissance fast ausschließlich, und auch später noch stark von den Vätern abhängig blieb, ist ihr dieses Verhältnis zwischen Virgil und den Sibyllen mehr oder minder bewußt gewesen, auch wenn es in der Darstellung der betreffenden theologischen Fragen nicht immer zum Ausdruck kam. Es muß allerdings bemerkt werden, daß man Augustins Briefe, in denen an drei Stellen die Beziehung zwischen Virgil und den Sibyllen besonders ausdrücklich hergestellt ist, kaum angeführt findet; man beruft sich für die Autorität der Sibyllen mehr auf die Stellen aus den Werken „Vom Gottesstaat" und „Contra Faustum Manichaeum". Wo die Väterbelege über die Sibyllen ausführlicher gegeben sind, ist sicherlich auch eine Bekanntschaft mit dem Problem des messianischen Sinnes der

4. Ekloge anzunehmen. Es spricht jedoch gegen die Annahme, daß man dieses Problem durchweg bejahend gelöst oder für wichtig gehalten habe, die Beobachtung, daß man an so passenden Stellen, wie sie in jenen Einleitungsfragen des Traktats „De Incarnatione" und den mit diesen Fragen zusammenhängenden exegetischen Problemen gegeben waren, meistens auf eine Auswertung der Einzelmotive der Ekloge, wie z. B. des Motivs von der „ultima aetas", verzichtet hat. Es geschah sicher unter dem Druck des Ansturmes auf die Glaubwürdigkeit der Sibyllen, daß man später vielfach auch in dogmatischen Werken ausdrücklicher das Zeugnis Virgils für die Sibyllen geltend zu machen begann. In exegetischen Schriften wurde dies schon früher üblich.

* * *

Die vorstehend entwickelten theologischen Gedankengänge erscheinen natürlich bei den Vätern zum Teil erst in ihren Anfängen angedeutet; nur der apologetische Wert des Zeugnisses der Sibyllen ist, wie schon bemerkt, gerade in der Frühzeit, der Richtung der ältesten kirchlichen Literatur entsprechend, vielfach stark betont worden. Diese Schätzung der Sibyllen haben die Apologeten aus der jüdisch-hellenistischen Literatur in die christliche übergeleitet. Da die ersten Väter vorzugsweise Griechen sind und zur römischen Literatur kein näheres Verhältnis haben, tritt bei ihnen allerdings die Verknüpfung der 4. Ekloge mit der Sibyllenfrage noch nicht auf. Es genüge darum für die Frühzeit eine gedrängte Zusammenfassung des Materials. Der Überblick ist durch die bequemen Zusammenstellungen der Texte bei C. Alexandre, Oracula Sibyllina II (Paris 1856) sehr erleichtert.

Eine Bemerkung ist noch vorauszuschicken. Vielfach ist gegen die Väter in Bausch und Bogen die Anklage erhoben worden, ihre Stellungnahme in der Sibyllenfrage lasse jeden kritischen Sinn vermissen. Die Haltung der Väter der ersten Jahrhunderte gegenüber der sibyllinischen Literatur ist aber im ganzen gesehen zunächst einmal nicht sonderlich schwer zu erklären. Vor allem ist es jedoch als eine übertriebene Verallgemeinerung zu bezeichnen, wenn W. Bousset (Real.-

Encycl. 18, 269) sagt: „. . . alle, auch die angesehensten Väter haben an den plumpen Schwindel geglaubt.“ [1] In Wirklichkeit wird bei einer sehr großen, vielleicht der überwiegenden Zahl der Väter nicht einmal der Name der Sibyllen erwähnt. Andere kommen nur beiläufig auf sie zu sprechen. Rücksicht auf jene Mitchristen, die an die Sibyllen glauben, veranlaßt gelegentlich eine Bemerkung, ohne daß diese Väter aus ihrer eigenen Zurückhaltung heraustreten.

Was im besondern die Griechen betrifft, so sollte man zunächst die besonnene Äußerung von Alexandre nicht vergessen: „Sed audemus dicere, iam a tertii saeculi initio, gravissimum quemquam scriptorem apud Graecos, si Clementem Alexandrinum exceperis, sponte abstinuisse ab illo argumentorum genere, quod e suspectis fontibus haurire indignum sua causa putabant“ (269). Die Erwähnung eines eschatologischen Bruchstücks (Fragm. 3 Geffcken) bei Hippolyt, Elenchos V 16, 3 (III p. 111 Wendland; der Quellenhinweis ist in der Übersetzung von Konrad Graf Preysing [Kösel] 119 übersehen) ändert an dieser Feststellung nichts. Die Autorität der Sibyllen ist da nicht mehr betont als etwa die des Aratus, der mehrere Male im gleichen Kapitel zitiert wird.

Origenes nimmt zwar einmal die sibyllengläubigen Christen gegen Celsus in Schutz (Contra Celsum 7, 56 [Koetschau II 205], führt aber selbst die Sibyllen nicht an. Er behauptet vorsichtigerweise nur, der Beweis einer christlichen Interpolation der Orakel sei von Celsus nicht erbracht. Wie hier Origenes seine eigene Ansicht über die Sibyllen nicht offenbart, so hält er damit auch Contra Celsum 5, 61 (Koetschau II 65) zurück; er berichtet bloß, nach Celsus gebe es unter den Christen auch eine Gruppe von Sibyllisten. Erst Koetschau hat, im Gegensatz zur lateinischen Übersetzung bei MG 11, 128, die Stelle richtig, wie folgt, übertragen: „Vielleicht hat er da den oder jenen nicht verstanden (παρακούσας), wenn sie solche Leute, die die Sibylle für eine Prophetin halten, tadelten

[1] Ähnlich Buchholz bei Roscher, Lex. der griech. u. röm. Mythol. IV 810: „Am meisten zur Verbreitung der sibyllinischen Sprüche haben die Kirchenväter beigetragen, die ohne Ausnahme an die Echtheit dieser Verse geglaubt haben.“

und ihnen den Namen Sibyllisten gaben" (Des Origenes acht Bücher gegen Celsus [Kösel] II 88)[1]. Jedenfalls spricht sehr gegen die Allgemeinheit des Vertrauens zu den Sibyllen der Umstand, daß man unter den Christen selbst eine wegwerfende Bezeichnung für Sibyllenanhänger geprägt hatte. Justin, Pseudo-Justin und Klemens von Alexandrien geben also in ihrer sibyllenfreundlichen Haltung, die sich in zahlreichen Stellen ihrer Werke ausspricht (Alexandre II 260 ff.), durchaus nicht die Stimmung ihrer gesamten christlichen Zeitgenossen wieder. Klemens, der uns mehr Sibyllenverse aufbewahrt hat als irgend ein anderer griechischer Vater, verzeichnet schon offen die Tatsche, daß die Sibyllen ein Zeichen des Widerspruchs waren (Strom. I 108 [II p. 69, Stählin]).

Auch die andern Freunde der Sibyllen sind sich nicht ganz klar über die Frage, welches die Quelle ihrer Weissagungen gewesen sei. Schon in der pseudo-justinischen Mahnrede an die Griechen findet sich ein solches Schwanken. Ph. Haeuser macht in der Vorrede zu seiner Übersetzung dieser Schrift (Bibliothek der Kirchenväter, Justin [Kempten 1917] 240[4] auf den Widerspruch aufmerksam, daß die Sibylle, die nach Kapitel 37 und 38 auf Grund besonderer Inspiration ihre Orakel gibt, Kapitel 16 unter denen erwähnt wird, die von Moses und den Propheten gelernt haben. Die letztere Auffassung war von Justin, Apol. I 44 (vgl. Rauschen, Frühchristl. Apolog. I 57) für die Philosophen und Dichter allgemein ausgesprochen worden; am Ende des genannten Kapitels werden die Bücher des Hystapses, der Sibylle und der Propheten in einem genannt.

Was die griechischen Väter des dritten und der späteren Jahrhunderte angeht, so berechtigt der heutige Stand der Forschung dazu, das bei Eusebius erhaltene wichtige Dokument zur 4. Ekloge und den Sibyllen, Kaiser Konstantins „Rede an die Versammlung der Heiligen", in einem andern Zusammenhang zu behandeln. — Johannes Chrysostomus hat das Problem des Heils der Heidenwelt ernstlich aufgegriffen und so zu lösen gewußt, daß er, im Gegensatz zu Augustin, außergewöhnliche Wege der Glaubensvermittlung

[1] Zu dieser Stelle gibt Migne die wichtigeren Väterzeugnisse über die Sibyllen. Alexandre, Oracula Sibyllina II (Paris 1856) bietet das Material vollständig, freilich mit den für die Zeit des Verfassers verständlichen Irrtümern; so sind die Philosophumena noch dem Origenes zugeschrieben (268).

umging (vgl. Capéran a. a. O. 84—94). So erklärt sich auch sein völliges Schweigen über die Sibyllen. Darin folgen ihm die übrigen griechischen Väter dieser Periode. — Gregor von Nazianz widmete den Sibyllen einige Verse (Ad Nemesium 245 ff. [MG 37, 1570 A]), die im ganzen genommen auf die späteren Jahrhunderte in sibyllenfreundlichem Sinne wirken konnten. Ihr Zeugnis enthält nach Gregor Wahres über göttliche Dinge, ist aber von den göttlichen Schriften abhängig. Sie erscheinen bei ihm in der Gesellschaft des Hermes Trismegistos (vgl. Alexandre 281). — Die vereinzelten Stimmen aus den Reihen späterer griechischer Historiker, die sich für oder gegen die Sibyllen erhoben, sind wohl kaum zur Kenntnis der scholastischen Theologen gelangt. Hohes Ansehen genoß bei ihnen bis tief in die Neuzeit hinein das Martyrium S. Catharinae, wie es bei Simeon Metaphrastes überliefert ist[1]. Die Argumentation aus den Sibyllen, die hier der Heiligen in den Mund gelegt wird, kannte man. Mit einer Spitze gegen die Juden erwähnt Theodot von Ancyra Vers 7 der 4. Ekloge (MG 77, 1431; Patrol. Or. 19 [1926] 334).

Das Gesamtbild, das die Stellung der Lateiner zu den Sibyllen bietet, verzeichnet selbst Alexandre in etwa, wenn er nach der oben angeführten zusammenfassenden Bemerkung über die Griechen also fortfährt: „At Latini, ut serius de Sibyllis audierant, ita diutius in eorum fide permanserunt." In Tertullians reichem apologetischen Schrifttum tritt jedenfalls irgendwelche besondere Auswertung der Sibyllen zu apologetischen Zwecken nicht hervor. Am ehrenvollsten ist deren Erwähnung Ad

[1] MG 116, 287 A. — Über die von Viteau herausgegebenen Textgestalten dieses Martyriums, die auch in den Bemerkungen über die Sibyllen Abweichendes bieten, vgl. etwa E. Klostermann und E. Seeberg, Die Apologie der heiligen Katharina (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1 [1924], geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 2) S. 34 u. 39. — Eigenartige Zeugen einer gesteigerten Hochachtung gegenüber den Sibyllen in gewissen Kreisen koptischer Christen hat H. Munier ans Licht gezogen. Auf zwei Stelen des Museums von Alexandrien ist eine Art Litanei eingegraben, in der die Sibylle gleich nach der Gottesmutter erscheint. Ähnliche Verehrung bekunden andere koptische Monumente. Auf die Arbeit von Munier, La Sibylle Alexandrine chez les Coptes (Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie N. S. 5 [1924] 196—201) ist hingewiesen im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (1927) 360.

nationes 2, 12 (I 382, Oehler; vgl. Theophilus Ant. II 9 [Otto 76]). Anderes ist bei Tertullian als bloße Anspielung zu fassen. Mehr stellt auch das, was man an Belegen aus Arnobius und Kommodian anführt (Alexandre II 270 f.) nicht dar. — Hieronymus bezeugt Adv. Jov. 1, 41, wie Alexandre gut unterscheidet (II 282), wohl Achtung vor der Person der Sibyllen, fällt aber kein Urteil über die unter ihrem Namen umlaufenden Sprüche. Anderes Material unsicherer Herkunft aus lateinischer Patristik weist die Sibyllinen dem Teufel zu (Alex. a. a. O.).

Aber ein kräftiger und beredter Anwalt ist ihnen Laktanz, und von ihm sind dann abhängig Konstantin und selbst Augustinus. Dieser große Kirchenlehrer ist jedoch im großen und ganzen in der Frage Skeptiker geblieben, wie die wegen seiner Bedeutung für die Entwicklung der Scholastik notwendige Analyse der Einzeltexte zu den Sibyllen und zur 4. Ekloge dartun wird.

Des Laktanz Anschauungen über die Sibyllen hat Alexandre (II 271—276) behandelt. Die Liste der Stellen, an denen dieser christliche Cicero Sibyllenverse zitiert, füllt dort zwei Oktavseiten. Einmal hat sich Laktanz allerdings, wie Alexandre mit Recht urteilt, nur oberflächlich mit der Bestreitung ihrer Echtheit auseinandergesetzt. Er glaubt sich da mit der allgemeinen Bemerkung decken zu können, daß doch auch Cicero und Varro diese Orakel benutzt hätten. Auf Virgil verweist er dabei nicht (Div. Inst. IV 15, 26 f. [p. 336 Brandt])[1].

[1] Diese Stelle des Laktanz hat offenbar Konstantin in seiner „Rede an die Versammlung der Heiligen" vor Augen, wo er mit Beginn von c. 19 den Übergang von den Sibyllen zur 4. Ekloge herstellt (vgl. den Hinweis von Heikel im Apparat seiner Ausgabe, Eusebius I 181; zur Stelle selbst siehe Pfättisch in RömQschr 19, Suppl. 117[2]. Die Berufung auf Ciceros Bekanntschaft mit den Sibyllen, die uns hier begegnet, versteht sich doch wohl nur von der Annahme aus, daß Laktanz dem Kaiser vorlag. Vgl. das allgemein gehaltene Zugeständnis von Pfättisch in Hist.-polit. Bl. 139 (1907) 642: „Zeitlich und auch sonst in mehr als einer Beziehung steht Laktanz am nächsten Konstantin der Große." — Der einzige Vorgänger Konstantins in einer so schwachen Beweisführung ist, außer Laktanz, Pseudo-Justin, Coh. ad Graecos (MG 6, 272 C); er nennt übrigens nur Plato und Aristophanes namentlich unter denen, die die Sibylle erwähnt hätten. Von sich aus ist aber doch wohl Konstantin nicht auf die Bekanntschaft Ciceros mit den Sibyllen gestoßen.

Im 7. Buch, C. 24 (p. 660 Brandt) bietet nun Laktanz auch eine ausgiebige eschatologische, genauer chiliastische Auslegung der 4. Ekloge. Zum Verständnis dieses Verfahrens hat Pfättisch in seiner grundlegenden Studie: „Die Rede Konstantins des Großen an die Versammlung der Heiligen" (Freiburg 1908: Straßburger Theol. Studien IX 4) 24 einen Fingerzeig gegeben, wenn er schreibt, tatsächlich liege der Gedanke an Paradieseszeiten nicht nur zum Vers 6 der Ekloge nahe. Die Verknüpfung der Ekloge mit eschatologischen Gedanken der Offenbarung, die allerdings ins Chiliastische umgebogen sind, war jedenfalls berechtigter als die Ausdeutung des Gedichts auf die Person des Weltheilandes und seine erste Ankunft. Auf den Versuch, das Geheimnis der Menschwerdung in das Gedicht hineinzudeuten, verzichtet Laktanz gänzlich. Er hat das richtige Gefühl, daß die Schilderung der neuen glücklichen Zeit, nicht die Person des Kindes, den Mittelpunkt des Gedichtes bilde. Auch die Gegenüberstellung von Versen der Ekloge (38—41 28—30 42—45 21 f. 19 ff.) mit Or. Sib. III 787 ff. 619 ff. und V 281 ff. war nicht unglücklich. Laktanz ist ferner ein viel zu feiner Kenner der klassischen Literatur, um bei der „Virgo" von Vers 6 der Ekloge an Maria auch nur zu denken. Ihm sind die Aratstellen, die Virgil hier verwertet, wohl bekannt. Er führt sie Div. Inst. V 5 (I 315 Brandt) an. Laktanz verdient also als Interpret der 4. Ekloge nicht ganz den Tadel, den Pfättisch in den Histor.-polit. Bl. 139 (1907) 641 gegen ihn ausspricht.

Jedenfalls hatte Laktanz nur auf einen religiösen Gehalt der Ekloge in Abhängigkeit von den Sibyllen aufmerksam gemacht und gesondert davon Hindeutungen der Sibyllen auf Christus ausgiebiger verwertet. Allein die einmal vollzogene Verknüpfung der Ekloge mit den Sibyllen mußte nachwirken. Von nun an beglaubigt vielfach Virgil die zweifelhafte Autorität der Sibyllen; die Verse der letzteren lassen unschuldige Andeutungen Virgils im Lichte messianischer Hoffnungen aufstrahlen[1]. Es erscheint demnach als ein zwar verständlicher,

[1] Als den ersten christlichen Schriftsteller, der überhaupt eine Kenntnis der 4. Ekloge verrät, hat Pfättisch (Hist.-pol. Bl. 139 [1907] 639 f.) Cyprian (De hab. virg. 14 [ML 4, 465 = CSEL 3a, 197]) namhaft gemacht. Die Anspielung ist so wenig deutlich, daß Hartel sie nicht einmal vermerkt. Falls

aber dennoch neuartiger Versuch, der uns in der Rede an die Versammlung der Heiligen entgegentritt (Euseb., ed. Heikel I 144 ff.), die ganze Ekloge Virgils messianisch zu verstehen und auf die erste Geburt des Heilandes zu deuten. — Im letzten Menschenalter wurde lebhaft um die Frage gestritten, ob Konstantin der Große selbst die lange Rede verfaßt habe, in der diese neue Interpretation der Ekloge versucht ist. Der wissenschaftliche Kampf hat sich wohl nach der bejahenden Seite entschieden[1].

Ein zuerst von Ed. Schwartz (Pauly-Wissowa, Realencycl. 6, 1427) ausgesprochener Gedanke, daß der in der Rede enthaltene Kommentar zu Virgils 4. Ekloge sich nicht auf die griechische Übersetzung der eingelegten Verse beziehe, sondern ausschließlich den lateinischen Originaltext voraussetze, ist durch die Arbeiten von Pfättisch und Kurfeß im einzelnen bestätigt worden. Die Angabe des Eusebius, die Rede sei ursprünglich lateinisch geschrieben gewesen, erweist sich somit als richtig. Darum darf die Rede einen Platz im Strom der lateinischen Sibyllentradition beanspruchen. Die von Pfättisch gegen Schwartz aufrecht erhaltene Annahme, daß der unmittelbar auf den Kaiser zurückgehende lateinische Grundstock der Abhandlung durch einen griechischen Bearbeiter erweitert worden sei, und zwar nicht nur um die abweichende griechische Übersetzung der Ekloge, sondern auch um platonische Elemente, erscheint berechtigt und behebt die hauptsächlichen inneren Schwierigkeiten, die gegen die konstanti-

sie von Cyprian beabsichtigt war, ist ein Tadel des Gedichtes, näherhin der VV. 42—45, eingeschlossen; jedenfalls kein Beweis, daß er geneigt gewesen wäre, die Ekloge als ein apologetisch brauchbares Literaturerzeugnis anzuerkennen. Von der Annahme eines prophetischen Sinnes der Ekloge und einer Herleitung desselben aus den Sibyllen findet sich bei Cyprian keine Spur.

[1] Grundlegend ist die genannte Arbeit von J. M. Pfättisch (Straßburger Theol. Stud. IX 4); siehe deren Besprechungen in DtLitZtg (1908) 3096 ff. (E. Schwartz) und ThRev (1909) 210 ff. (F. Lauchert). Auch F. J. Dölger, Ichthys I (Rom 1910) 53 ff. nimmt bejahend Stellung. Ein abschließender Aufsatz von J. M. Pfättisch: „Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen" in: Konstantin der Große und seine Zeit, Festgabe zum Konstantin-Jubiläum 1913, hrsg. von F. J. Dölger (Freiburg 1913) 96 bis 121; in Einzelheiten ergänzend die Arbeiten von A. Kurfeß, Curae Constantinianae (Berlin 1920); darüber Philol. Wochenschrift 41 (1921) 577 ff.

nische Herkunft der Rede erhoben worden sind (vgl. Lauchert a. a. O. 212).

Wir stehen also vor der merkwürdigen Tatsache, daß ein Laie, der noch viel mehr als Laktanz theologischer Dilettant war, nämlich der noch nicht einmal getaufte Kaiser Konstantin die umfangreichste Abhandlung über den messianischen Sinn der Ekloge verfaßt oder doch mindestens so weitgehend inspiriert hat, daß diese Deutung unter seinem Namen hinausgehen konnte. Ihre Einzelheiten sind für uns hier ohne Belang; sie haben als solche keine sonderliche Nachwirkung auf das Mittelalter oder die Nachscholastik gehabt, da die Rede nur in der erweiterten griechischen Übertragung erhalten und deshalb schwer zugänglich war.

* * *

Es sind sehr ernste Zusammenhänge, in denen Augustin auf die 4. Ekloge und die cumäische Sibylle zu sprechen kommt. — 1. Im 104. Brief geht die Auseinandersetzung mit dem Heiden Nectarius voraus (Ep. 104, 1—10 [1582—589 Goldbacher]), deren Anlaß, eine gröbliche von Heiden gegen Christen begangene Ausschreitung, Ep. 111, 8 (I 432 G.) geschildert wird. Augustin steht am Schluß des längeren Schreibens und erinnert daran, daß Nectarius an einer früheren Ermahnung zur Betrachtung des himmlischen Vaterlandes Gefallen gefunden hat (vgl. Ep. 103, 2—4 [I 579 G.]). Von den jetzt nicht dringenden Sorgen soll nunmehr zum „Einen Notwendigen", dem Trachten nach dem göttlichen Wohlgefallen, übergelenkt werden. Diesem bis zum Ausschluß jeder Sünde zu entsprechen, ist nahezu oder gänzlich unmöglich. „Inde praecisis omnibus dilationibus ad illius gratiam confugiendum est, cui verissime dici potest, quod carmine adulatorio nescio cui nobili dixit, qui tamen ex Cumaeo tamquam ex prophetico carmine se accepisse confessus est:

> Te duce si qua manent sceleris vestigia nostri,
> Inrita perpetua solvent formidine terras.

Hoc enim duce solutis omnibus dimissisque peccatis hac via ad caelestem patriam pervenitur, cuius habitatione cum eam tibi amandam, quantum potui, commendarem, admodum de-

lectatus es" (I 590 G.). Augustinus unterscheidet gut. Er sieht mit scharfem Blick in dem angeredeten Pollio den eigentlichen Retter, den der Dichter preist. Insofern die Worte aus dem Cumaeum, einem „carmen propheticum" stammen, mögen sie ursprünglich einen höheren Sinn gehabt haben. Jedenfalls gelten sie in Wahrheit vom Heiland (von Gott?[1]).

2. Ähnlich ist die Veranlassung zum 258. Brief und übereinstimmend die Stellungnahme Augustins zum messianischen Gehalt der Ekloge. Da schreibt er an seinen langjährigen Freund Marcianus, der soeben Katechumene geworden ist. Gemeinsame Berufsinteressen haben sie beide als Heiden verbunden (aliquando mihi consentiebas in rebus humanis [Ep. IV 605, 13 G.]). Für einen solchen Studienfreund holt Augustin passend auch einen Terenzvers hervor, der beim Abschied gesprochen worden war. Von da findet er schön die Überleitung zur 4. Ekloge. Der Terenzvers (Andr. 189) wird von Cicero auf die Notwendigkeit der Bekehrung bezogen, und so fährt Augustin fort: „quod si veraciter dixisti, sicut de te dubitare non debeo, iam profecto sic vivis, ut sis dignus baptismo salutari remissionem praeteritorum accipere peccatorum. nam omnino non est, cui alteri praeter dominum Christum dicat genus humanum . . . [folgt Ecl. 4, 13—14). quod ex Cymaeo, id est ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Vergilius, quoniam fortassis etiam illa vates aliquid de unico salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri" (Ep. IV 609, 11 ff. G.).

3. In De civitate Dei X 27 polemisiert Augustin gegen den Neuplatoniker Porphyrius, den er namentlich anredet:

„In illo enim [Christo] habent [homines] misericordissimam purgationem et mentis et spiritus et corporis sui. . . . Quem tu quoque utinam cognovisses. . . . Non enim te decepisset, quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt; de quo etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit: ‚Te duce . . . terras.' Ea quippe dixit, quae etiam multum proficientium in virtute

[1] Das Wort „illius" zu Beginn der Stelle kann sich sehr wohl auf das voraufgehende „Deo" (26 Goldbacher) beziehen. Es würde dann den Versen nicht einmal eine eigentlich messianische, sondern nur eine religiöse Deutung gegeben.

iustitiae possunt propter huius vitae infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manere vestigia, quae non nisi ab illo salvatore sanantur, de quo iste versus expressus est" (I p. 492, 23 ff. Hoffmann). Es folgt dann zur Begründung, daß dieses die wahre Beziehung der Verse sei, wieder der Hinweis auf die Quellenangabe Virgils im vierten Vers.

Aus der Stelle geht hervor, daß Porphyrius selbst das Zeugnis der Sibyllinen für Christus anerkannte (quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum . . . confessa sunt). Wir verstehen da wieder sehr gut die Berufung Augustins auf die 4. Ekloge, der er auch hier nur messianischen Gehalt zuschreibt, „si ad ipsum [Christum] referas", also nicht dem Literalsinn nach, sondern nur in der vom Leser über die Absicht des Dichters hinaus zu vollziehenden Übertragung. Diese ist freilich eigentlich eine Rückkehr zum Literalsinn der Quelle, die Virgil nach der Meinung Augustins vorlag.

4. Eine Mißdeutung hat insbesondere die Stelle aus Augustins Epistolae ad Rom. inchoata expositio 3 (ML 35, 2089) bei Alexandre (II 285) gefunden. Der verdiente Herausgeber der Sibyllinen, der im allgemeinen von großer Pietät gegen die Väter erfüllt ist, ereifert sich hier heftig gegen die, wie er meint, unehrliche exegetische oder apologetische Methode des großen Kirchenlehrers: „Sapit hoc (pace sit dictum tanti viri) argutiam commentatoris parati quidvis potius quam nihil e singulis auctoris sui oraculis expiscari."

Der Gedankengang der Stelle ist folgender: Augustinus legt Röm. 1, 2 aus. Der erste Vers enthält in den Worten, die der Apostel von sich spricht: „segregatus in Evangelium Dei", einschlußweise eine Bevorzugung aller, die an Christus glauben, vor den Juden. Damit nun die Heiden darob nicht stolz werden, wird das „Evangelium Gottes" gestützt durch die Autorität der Propheten, die ja aus dem Volke der Juden stammten. Ganz ungesucht ist es nun, wenn sich da der Gedanke an außerjüdische Propheten einstellt. Zunächst denkt Augustin an sie ganz im allgemeinen: „Fuerunt enim et prophetae non ipsius, in quibus etiam aliqua inveniuntur, quae de Christo audita cecinerunt." Hier ist das Wort „audita" sehr vorsichtig beigefügt. Damit ist schon die Annahme, daß alle außerhalb des Offenbarungsvolkes auftretenden messianischen Verkündigungen auf eine den Heiden verliehene Prophetengabe zurückgingen, ausgeschlossen. Der Satz ist ferner nur in seiner Allgemeinheit als Tatsache ausgesprochen; Augustinus denkt für seine Person gewiß

in erster Linie an Balaam. Als ein Beleg dürfen jedoch nach einer verbreiteten Meinung auch die Sibyllen gelten: „sicut etiam de Sibylla dicitur". An einen echten Prophetismus der Sibyllen zu glauben, sieht sich Augustin persönlich nur bewogen durch die Autorität des Virgil: „... quod non facile crederem, nisi quod poetarum quidam in Romana lingua nobilissimus antequam diceret ea de innovatione saeculi, quae in Domini nostri Iesu Christi regnum satis concinere et convenire videantur, praeposuit versum dicens: ‚Ultima Cumaei jam venit carminis aetas.' Cumaeum autem carmen Sibyllinum esse nemo dubitaverit." Ein Syllogismus, den in dieser vorsichtigen Fassung auch der moderne Philologe noch unterschreiben kann: Objektiv erscheinen die Farben des messianischen Reiches in der Schilderung, die Virgil von der neuen Zeit gibt (von einer prophetischen Absicht des Dichters sagt Augustin nichts); die Quelle dieser im Gedicht objektiv zum Ausdruck kommenden Vorstellung ist aber nach Virgil selbst ein Sibyllinum. Also enthielten die sibyllinischen Sprüche gewisse „testimonia veritatis". Nun offenbart auch der hl. Paulus in der Areopagrede eine Kenntnis solcher in der heidnischen Literatur sich vorfindenden Wahrheitszeugnisse: „Sciens ergo Apostolus ea in libris gentium inveniri testimonia veritatis, quae etiam in Actibus Apostolorum loquens Atheniensibus manifestissime ostendit..." Die Worte „ea testimonia veritatis" gehen schon gar nicht mehr auf die Sybillinen allein zurück, sondern auf den allgemeinen Satz, für den die Sibyllen bloß eine, und zwar nicht die festeste Stütze bilden (sicut etiam de Sibylla dicitur). Aus einer also höchstens nur einschlußweise den prophetischen Charakter der Sibyllen berücksichtigenden Feststellung zieht nun Augustin eine Folgerung. Das Wissen des hl. Paulus um außerbiblische „testimonia veritatis" läßt die Wahl des Ausdrucks „per prophetas suos in Scripturis sanctis" besser verstehen: „Sciens ergo Apostolus ... non solum ait ‚per prophetas suos', ne quis a pseudoprophetis per quasdam veritatis confessiones in aliquam impietatem seduceretur; sed addidit etiam ‚in Scripturis sanctis', volens utique ostendere litteras Gentium superstitiosae idololatriae plenissimas non ideo sanctas haberi oportere, quia in iis aliquid, quod ad Christum pertinet, invenitur."

Auch neuere Exegeten, wie R. Cornely (Commentar. in Ep. ad Rom. [Paris. 1896] 33), heben hervor, daß Paulus sich Röm. 1, 2 starker Ausdrücke bediene (z. B. προεπαγγέλλεσθαι; sonst nur noch 2 Kor. 9, 5), ebenso daß eine besondere Hervorhebung der Autorität der Propheten und des göttlichen Ursprungs der Schrift zu Tage trete, und zwar in eben den beiden Wendungen, die auch Augustin auffällig findet. Eine Gegensätzlichkeit zu nicht göttlich autorisierten religiösen

Schriften ist freilich in den Worten des hl. Paulus nicht ausdrücklich ausgesprochen; eine dahingehende Absicht des Apostels kann demnach aus dem Text streng genommen auch nicht begründet werden. Allein es bestand dennoch auch objektiv die Möglichkeit, daß die römischen Adressaten des Briefes, da sie gewiß um mancherlei Literatur wußten, die sich als göttlich inspiriert ausgab, durch die von Paulus gewählten Worte auf die Vermutung kamen, der Apostel spreche sich an dieser Stelle gleichzeitig gegen apokryphe Literatur aus. Augustin geht also nur darin zu weit, daß er Paulus seine Leser ausdrücklich warnen läßt, Bücher von der Art der Sibyllinen, in denen von Christus die Rede sei, der Heiligen Schrift gleichzustellen; doch lag in der Tat nahe, eine solche praktische Folgerung aus den Paulusworten zu ziehen.

5. Die leise Überspitzung des Sinns der Stelle erklärt sich zudem daraus, daß vonseiten des Manichäers Faustus tatsächlich die Forderung erhoben worden war, man solle den Heiden gegenüber die Sibyllen und ähnliche Literatur zur Grundlage des Wahrheitsbeweises für das Christentum nehmen. In der Schrift Contra Faustum Manichaeum 13, 1 (ML 42, 281) teilt Augustin die Beschwerden des Faustus gegen die Beweisführung der Christen für die Gottheit Jesu aus den alttestamentlichen Propheten und dem Zeugnisse Christi selbst samt einem Gegenvorschlage des Faustus mit.

„Ita nihil, ut dixi, Ecclesiae Christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constet ex Gentibus quam ex Judaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia, aut Hermetis, quem dicunt Trismegistum, aut Orphei, aliorumque in Gentilitate vatum, haec nos aliquanto ad fidem juvare poterunt, qui ex Gentibus efficimur Christiani." Die Antwort Augustins enthält gleich in c. 2 (l. c. 282) eine für uns wichtige Bemerkung. Er retorquiert das Argument des Faustus: „Respondeant autem ipsi, Christi nomen unde didicerint. Si a Manichaeo, quaero, ipsi Manichaeo quomodo crediderint, ut alios taceam, homines Afri homini Persae: cum Faustus reprehendat Romanos . . . dicatque illis accommodatiora esse vaticinia Sibyllae et Orphei vel si qua forte alia sunt vatum Gentilium, ut credatur in Christum, nec attendat in nullis Ecclesiis illa recitari. . . ."

Damit steht ganz in Einklang, was sich aus De civ. Dei 18, 23 deutlich ergibt, daß weder der griechische Original-

text noch eine lateinische Übertragung der Sibyllina in Afrika verbreitet war (vgl. Alexandre 283). Wenn Apologeten aus den Sibyllen argumentierten, so war das ein privates Argument. Daß Faustus seinen Vorschlag wohl nicht ernst gemeint haben könne, legt Augustin selbst c. 17 (292 M) dar: „Hic forte Faustus irrisus, Sibyllas homini legeret et Orpheum et ceteros huiusmodi . . .? Sed non faceret, eos quippe sibi incognitos fassus est, dicens: ‚Sane si sunt. . . .' Horum ergo iste litteras nesciens, quandoquidem per famam putat esse aliquos tales, non eas utique legeret illi. . . ." Auch hier finden wir also keine Empfehlung der Sibyllen, wie überhaupt eine solche in dem ganzen Buche nicht vorkommt, sondern statt dessen am Schluß (294 M) eine feierliche Aufforderung zur Lesung der kanonischen Heiligen Schrift.

6. Das ganze Werk Contra Faustum richtet sich gegen die apologetische Verwendung der Sibyllen und ähnlicher Bücher. Dies ist die Haupttendenz, auf deren Hintergrund auch das kleine Zugeständnis 13, 15 (290 M) gesehen werden will: „Sibylla porro vel Sibyllae et Orpheus et nescio quis Hermes et si qui alii vates vel theologi vel sapientes vel philosophi Gentium de Filio Dei aut de Patre Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad Paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam." Hier sind der apologetischen Verwertung aller nichtchristlichen Autoren, wobei gewiß auch an Virgil gedacht ist, die engsten Grenzen gezogen. Das hier vertretene Prinzip deckt sich deutlich mit De civ. Dei 18, 47. Dieses Kapitel läßt ausdrücklich die Frage offen, ob die nur als probabel bezeichnete Erscheinung, daß es außerhalb des Gottesvolkes Propheten Christi gegeben habe, aus Gottes oder der bösen Geister Wirksamkeit zu erklären sei.

7. Allen diesen Stellen, in denen Augustin so große Zurückhaltung gegenüber den Sibyllen und ähnlicher Literatur offenbart, steht eine Äußerung gegenüber, De civ. Dei 18, 23 (II 297 ff. Hoffmann), wo er so weit geht, die Weissagung durch die erythräische Sibylle als Tatsache und diese selbst als zum Gottesstaat gehörig zu bezeichnen, weil sie nicht nur nichts zu Gunsten falscher Götter sage, sondern sich ausdrücklich

gegen sie erkläre. Doch findet sich auch hier eine entscheidende Einschränkung: „. . . ut . . . videatur".

„Haec autem Sibylla sive Erythraea sive, ut quidam magis credunt, Cumaea, ita nihil habet in toto carmine suo, cuius exigua ista particula (die von Augustin angeführte Akrostichis) est, quod ad deorum falsorum sive factorum cultum pertineat, quin immo ita etiam contra eos et contra eorum cultores loquitur, ut in eorum numero deputanda videatur, qui pertinent ad civitatem Dei" (II 299, 12 ff. Hoffmann). Die Vermutung von Alexandre (284), Augustin fälle sein Urteil auch hier nicht auf Grund eigener Einsichtnahme der Sibylle, sondern folge Laktanz, ist ansprechend. Übrigens macht die Tatsache des Vorkommens solcher Weissagungen außerhalb des Gottesvolkes Augustin keine Schwierigkeit. Es kommt eben auf die Unterscheidung der Geister an, die sich in solcher Literatur zum Worte melden. (Der Satz: „Haec autem . . ." [299, 17 Hoffmann] ist geradezu der Untersatz eines Syllogismus!) Und da hält Augustin mit einer bestimmten Entscheidung nach der anerkennenden Seite zurück. So ist denn doch seine Grundhaltung auch hier gewahrt. Wir haben wieder nur einen Bericht über die Literaturgattung der Sibyllinen ohne jede tiefere apologetische Auswertung.

8. In De consensu Evang. I 28 (p. 26 f. Weihrich; Alex. p. 285) rechnet Augustin einmal auch ausdrücklich mit der Möglichkeit, daß außerbiblische Autoren auf natürlichem Wege Kunde von dem Erlösunggeheimnis erhalten haben könnten: „. . . a sanctis angelis et ab ipsis prophetis nostris accipere potuerunt" (p. 27 W.). Außerdem wird der Vorwurf christlicher Fälschung solcher Literatur ohne den Versuch einer Entkräftung mitgeteilt, ein Beweis, daß Augustin selbst die Meinung nicht ganz ablehnt: „Haec omitto, quae cum proferimus a nostris ficta esse contendunt." [1]

[1] Zur Frage nach den Grundlagen der Mantik nimmt Augustin grundsätzlich Stellung in De Genesi ad litteram libri XII, l. II, c. 17: In Genethliacos (ML 34, 278): „Ideoque fatendum est, quando ab istis [genethliacis] vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanae mentes patiuntur. Quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum seductorum operatio est; quibus quaedam vera de temporalibus nosse permittitur, partim quia subtilioris sensus acumine, partim quia corporibus subtilioribus vigent, partim experientia callidiore propter tam magnam longitudinem vitae, partim sanctis Angelis quod ipsi ab omnipotente Deo discunt, etiam iussu eius sibi revelantibus, qui merita humana occultissimae iustitiae sinceritate distribuit. Aliquando autem iidem nefandi spiritus etiam quae ipsi facturi sunt, velut divinando praedicunt. Quapropter bono christiano sive mathematici sive quilibet impie divinantium, maxime di-

9. Eine wirkliche Verwertung von Sibyllensprüchen zum Nachweis der Gottheit Christi ist im Tractatus contra quinque haereses c. 3 (ML 42, 1102) vorgenommen; das Verfahren ist aber deutlich genug als argumentum ad hominem bezeichnet: „Sanctas Scripturas non accipit [paganus]. Quaeramus ergo lapidem, quo percutiatur . . ."

Eine ähnliche Anlage wie dieser Traktat hat die pseudoaugustinische Schrift „Contra Judaeos, Paganos et Arianos sermo de symbolo". Die bei ML 42, 1115 vorgedruckte „admonitio" macht ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die hier zum ersten und einzigen Mal unter Augustins Namen auftauchende Ansicht eines in der vierten Ekloge von Virgil selbst gebotenen eigentlichen Zeugnisses für Christus im Gegensatz stehe zu der Stellungnahme, die wir im echten Augustin, z. B. im 104. Brief, beobachten. Die Stelle steht c. 15 (ML 42, 1126): „Nonne quando poeta ille facundissimus inter sua carmina ‚jam nova progenies coelo demittitur alto' dicebat, Christo testimonium perhibebat?" Aber dennoch ist auch hier die Unsicherheit der Deutung anerkannt, wenn der Schriftsteller fortfährt: „In dubium hoc veniat, nisi alios ex gentibus idoneos testes pluraque dicentes in medium introducam."

Daß hier die Sibyllen als „tertius testis ex gentibus" ausführlich zu Wort kommen, indem sowohl die Akrostichis als die Kreuzesweissagung mitgeteilt wird (c. 16), ist nicht verwunderlich.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: 1. Für eine vom Dichter der 4. Ekloge beabsichtigte Heilandsprophetie hat Augustin sich an keiner Stelle eingesetzt[1]. — 2. Was die Si-

centes vera, cavendi sunt, ne consortio daemoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant." — Von der psychologischen Seite tritt Augustin nochmals an die Frage heran l. XII, c. 13: „An insit in anima vis divinationis" (ML 34, 464, bes. n. 28). Unter den „daemonium habentes" sind hier auch die unter Einfluß des guten Geistes stehenden Seher mit einbegriffen. Zur Unterscheidung ist das „donum diiudicationis spirituum" nötig" (1 Kor. 12, 10). — Polemik gegen die Mantik findet sich schon bei Tatian, Rede an die Bekenner des Griechentums 17, 4 (vgl. die Übers. von Rauschen, Frühchristl. Apol. I 48).

[1] Die Ergebnisse, zu denen Harrison Cadwallader Coffin in dem Aufsatz: The influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine (The Classical Weekly 18 [1924] 471) kommt, sind darum mißverständlich, wenn der Verfasser schreibt: „Augustine not only believed thoroughly in Vergil as a Messianic prophet, but even went so far as to declare that there were among the pagans several prophets who foretold the coming of Christ. This declaration appears in a general form in several places, notably in

byllen betrifft, so hat er selbst eigentlich nur De civ. Dei 18, 23 aus ihrer Prophetengabe einen ausdrücklichen Schluß auf ihre Zugehörigkeit zum Gottesstaat und ihre Berufung zum Heil vollzogen[1]. Die übrigen Stellen, an denen sie erwähnt sind, berichten über das Vorkommen einer Heilandsweissagung in ihren Orakeln oder betonen höchstens die apologetische Bedeutung ihres Zeugnisses, die zudem sehr eingeschränkt wird.

Dennoch konnte jener Zusammenhang, der De civ. Dei 18, 23 zwischen dem prophetischen Wissen der Sibyllen und ihrer Berufung zum Heil hergestellt war, von nachhaltiger Wirkung werden. Noch im gleichen Buch des „Gottesstaates", im 47. Kapitel, spricht nämlich Augustinus ganz allgemein die Ansicht aus, daß der Glaube an die Menschwerdung heilsnotwendig sei[2]. Angesichts dieser Forderung, die man, wie bereits bemerkt, nicht gut anders als auf die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Kenntnis dieses Geheimnisses deuten

---

his work Contra Faustum XIII" etc. Es trifft ferner gewiß nicht die wahre Ansicht Augustins über Virgil, wenn der Verfasser meint: „To Augustine, Vergil is a universal and omniscient authority". Daß Augustin Virgil mit kritischen Augen gelesen hat, beweist schon allein die Bemerkung De Civ. Dei I 4 (I p. 10 Hoffmann): „. . . sed Virgilius poetarum more illa mentitus est".

[1] Es dürfen also keineswegs alle die Sibyllen betreffenden Augustinusstellen so aufgefaßt werden, als seien sie aus den Erörterungen über das Heil der Heiden, oder allgemeiner gesprochen, aus dem Gnadenstreit erwachsen. Diesen Anschein könnte die Einordnung der Zeugnisse in der Darstellung bei L. Capéran, Le problème du salut des infidèles, S. 130 f. erwecken.

[2] Trotzdem Augustinus in dem wichtigen Kap. 47 des 18. Buches De civ. Dei wohl deutlich die „fides explicita" in Christum verlangt (vgl. etwa Suarez, De fide theologica disp. 12, sess. 3, n. 13 [ed. Vivès t. 12, p. 349]), stellt er doch gerade hier sicherlich im Hinblick auf die Sibyllen das maßvolle Prinzip auf (II 347 Hoffmann): „Sed quaecumque aliorum prophetiae de Dei per Iesum Christum gratia proferuntur, possunt putari a Christianis esse conficta. Ideo nihil est firmius ad convincendos quoslibet alienos, si de hac re contenderint, nostrosque faciendos, si recte sapuerint, quam ut divina praedicta de Christo ea proferantur, quae in Iudaeorum codicibus scripta sunt." Im Eingang des Kapitels gibt er auch selbst an, wie er die in dem gleichen Buch enthaltenen Sibyllenanführungen verstanden haben will: „. . . quisquis alienigena . . . legitur aliquid prophetasse de Christo, si in nostram notitiam venit aut venerit, ad cumulum a nobis commemorari potest: non quo necessarius sit . . ." (345 Hoffmann).

konnte, mußte die Auffassung entstehen, daß vermeintlichen Tatsachen der Religionsgeschichte wie dem Prophetenamt der Sibyllen im System des großen Kirchenlehrers eine besondere Bedeutung zukomme, daß er in ihnen das Mittel verwirklicht sehe, durch das Gott die Rettung der Heidenwelt durchzuführen beschlossen habe. Diese Auffassung besteht in gewissem Sinne zu Recht. Augustin war in der Hitze des Kampfes gegen den Pelagianismus so weit gegangen, daß er aus der Grundstelle für die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens 1 Tim. 2, 4 das entscheidende Wort „alle" in „viele" umdeutete und so seiner vor dem Ausbruch des Gnadenstreites gegebenen gesunden Auslegung der Stelle widersprach. Da zeigen nun die vielen aus seiner letzten Periode stammenden Hinweise auf die Sibyllen, daß er für die Gnadenführung der einzelnen Menschen innerhalb der Heidenwelt besondere Wege der Providenz annimmt, die eine höhere Begnadigung in sich schließen, als sie den Heiden nach dem Gesamtplan der allmählichen Durchführung des Erlösungswerkes zustand. Der Prophetismus der Sibyllen war ihm als ein probables geschichtliches Beispiel einer außergewöhnlichen Führung zum Heil willkommen (vgl. Capéran 143).

Diese Lösung der Frage nach dem Schicksal der Heidenwelt war trotzdem auf die Dauer nicht tragbar. Über kurz oder lang mußte ihre Härte empfunden werden. Was wurde aus der großen Masse der Heiden, was selbst aus dem Großteil des israelitischen Volkes, wenn jene Forderung der ausdrücklichen Kenntnis des Menschwerdungsplanes und der gläubigen Erwartung der Ankunft Christi in ihrer Allgemeinheit zu Recht bestand? Solche Kunde vom kommenden Heiland, wie sie die Sibyllen gehabt haben mochten, war doch eine Ausnahme. Die augustinische These mußte genauer gefaßt werden. Die nach dieser Richtung drängende Entwicklung gehört jedoch ganz dem Mittelalter an.

* * *

Die Klärung der Frage sollte die religionsgeschichtliche Bedeutung der Sibyllen empfindlich schmälern. Die Erörterung mußte zu dem Ergebnis führen, daß man ihrer als Vermittler

des heilsnotwendigen Glaubens für die Heidenwelt jedenfalls nicht mehr benötigte. So mußten sie ihre vermeintliche theologische Bedeutung einbüßen, schon längst bevor ihre geschichtliche Unglaubwürdigkeit ganz entlarvt war.

Auf dem Wege durch die Jahrhunderte bis zur Wiederaufnahme dieser dogmatischen Fragen begegnen uns nur noch spärliche Erwähnungen der Sibyllen in eigentlicher theologischer Literatur. Isidor von Sevilla hat einiges, aber in Abhängigkeit von Augustinus und Laktanz (Alexandre II 286). Die 4. Ekloge taucht ebenfalls verhältnismäßig selten auf. Pfättisch macht (a. a. O. 737 ff.) bis Abälard noch vier Schriftsteller namhaft, von denen einer als Vertreter kirchlicher Literatur nicht in Frage kommt, nämlich Fabius Planciades Fulgentius[1], während Andreas Agnellus von Ravenna mit seiner Verknüpfung der Namen Nabuchodonosor, Virgil, Sibyllen (ML 106, 738) ein Vorbild der später oft wiederholten Beweisgänge für die Möglichkeit der Prophetie im Heidentum bietet.

---

[1] Über Fulgentius handelt ausführlich Comparetti a. a. O. S. 100 ff. und S. 95 A. 3. Dort wird auch noch auf weitere Erwähnung der 4. Ekloge in frühmittelalterlicher Literatur hingewiesen. Die Theologen der zweiten Scholastik scheinen auch auf die lateinischen Weissagungen der Sibylle von Tibur anzuspielen; vgl. über sie Buchholz bei Roscher a. a. O. 810 ff. Über eine auf die Sprüche der Tiburtina sich beziehende Laktanzinterpolation siehe G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] (München 1912) 536. Die weiteren Wucherungen der sibyllinischen Literatur im Abendland und erst recht in der byzantinischen Welt (Pseudomethodius) wurden in kirchlicher Literatur kaum beachtet, haben jedoch die politischen Ideen des Mittelalters stark beeinflußt; vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altk. Lit. II[2] (Freiburg i. Br. 1914) 351. Immerhin erschien schon 1569 in Basel der Erstdruck der Weissagungen des Methodius, offenbar für Theologen bestimmt; vgl. K. Krumbacher, Gesch. der byz. Lit.[2] (München 1897) 629. — Verhältnismäßig früh (1615) fällt auch die Münchener editio princeps der Osterchronik, der „Hauptleistung der griechisch-christlichen Chronographie" (Krumbacher 337), die das Andenken der Sibyllen durch Aufzählung ihrer Namen hochhielt (MG 92, 287). Daß die Angaben byzantinischer Schriftsteller wie des Psellos, die auf eine Kenntnis der sibyllinischen Orakel selbst schließen lassen könnten, mit Vorsicht aufzunehmen sind, betont K. Krumbacher a. a. O. 504.

Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klageliedern des Jeremias

Von Hermann Wiesmann S. J.

Die unter den Werken des hl. Thomas aufgeführte „In threnos Ieremiae expositio" wurde zeitweilig dem Thomas Walleis zugeschrieben, neuerdings aber wieder dem Aquinaten zugesprochen[1]. Mag sie aus seiner ersten Lehrtätigkeit hervorgegangen sein, wie Fr. Pelster[2] vermutet, oder mag sie dem reifen Alter angehören, wie P. Mandonnet meint[3], sie ist eine für den Verfasser und seine Zeit charakteristische Schrift. Da sie kurz und abgeschlossen ist, erscheint sie als besonders geeignet, die exegetische Arbeitsweise des Hauptvertreters der Hochscholastik erkennen zu lassen.

1. Das Prooemium des Kommentars.

Wie andere Exegeten des Mittelalters, so setzt auch Thomas einen Spruch der Heiligen Schrift gleichsam als Motto an den Anfang seines Werkchens, um daran die Besprechung der Einleitungsfragen anzulehnen. Er wählt Ez. 2, 9: „Ecce manus missa est ad me, in qua erat liber involutus. Et expandit illum coram me; qui erat scriptus intus et foris, et scriptae erant in eo lamentationes et carmen et vae." Daraus könne für das Büchlein ein Vierfaches entnommen werden: der (göttliche) Urheber, die Form, der Nutzen und der Gegenstand.

„In auctore designatur benignitas, unde dicit: ‚Ecce manus missa est.' Haec manus sapientia Dei est, qua omnia facta sunt.... Ipsa est, quae intellectum aperit ad videndum (Ez. 40, 1 f.), ... quae linguam expedit ad loquendum (Ier. 1, 9), ... quae manum dirigit ad scribendum (Dan. 5, 5).... Haec quidem sapientia tam alta est, ut dum nos in infimo sumus, nihil ab ipso possemus accipere, nisi nobis mitteretur. Et ideo benignitas auctoris designatur in missione manus." Die Sendung vollzieht sich „in rerum creatione, ... interna inspiratione, ... eminentissime in incarnatione"....

„In modo ostenditur difficultas; unde sequitur: ‚In qua erat liber involutus.' Est idem iste liber involutus ornatu verborum (in gebundener Form und rhetorischem Schmuck), ... involutus profunditate mysteriorum, ... involutus varietate similitudinum.... Et hoc significatum est per tria involumenta, quibus vasa sanctuarii involvebantur (Num. 4, 5 f.). Per velum enim, quod diversis coloribus et pulchra varietate erat distinctum (Ex. 26, 31), significatur diversitas similitudinum. Per pelles et pallium hyacinthini coloris significantur caelestia mysteria, quibus quasi impraegnatus

[1] Vgl. P. Mandonnet, Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin (Fribourg 1910), und: Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin (RevThom 33 [1928] 135). — M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Münster i. W. 1920).

[2] Bibl 3 (1922) 335.

[3] Bibliographie Thomiste (Le Saulchoir, Kaïn 1921) XIV.

est liber iste. Per pallium purpureum significatur ornatus verborum. Haec enim involutio Spiritus Sancti explicatur a sacris expositoribus.... Et ideo sequitur: ‚Expandit illum coram me.' Deus enim aperit Scripturarum verba" (Luc. 24, 45).

„In multiplicitate etiam ostenditur utilitas; unde sequitur: ‚Qui erat scriptus intus et foris.' Utrobique enim sapientiam scriptam continet: scilicet in cortice litteralis sensus et in abditis sententialis intellegentiae."

„In materia ostenditur diversitas; unde sequitur: ‚Et erant scriptae in eo lamentationes et carmen et vae.' Deplorat Iosiae necem, et quantum ad hoc, continet lamentationes (2 Par. 35, 25).... Deplorat populi conculcationem, et quantum ad hoc, continet carmen (Ez. 32, 18).... Deplorat etiam Ierusalem et totius civitatis vastationem, et quantum ad hoc, continet vae (Ier. 4, 13). — Vel possunt haec tria ad triplicem sensum referri ... ut vae referatur ad sensum typicum, tropologicum vel moralem, quo deplorat peccati servitutem (Lam. 5, 16).... Carmen refertur ad sensum mysticum, quo deplorat ecclesiae viduitatem (Ps. 39, 4).... Lamentationes, quantum ad sensum historicum, quo deplorat Iudaeorum captivitatem" (Ier. 9, 19). Unter dieser „captivitas" versteht Thomas aber nicht bloß die Verbannung des Volkes, die nach der Zerstörung Jersalems stattfand (im Jahre 587), sondern auch die Wegführung der vornehmen Familien unter Joachim (im Jahre 598; vgl. 1, 6 15); daß er wie manche andere Erklärer auch an die Zerstreuung der Juden durch die Römer (im Jahre 70 n. Chr.) gedacht hat (vgl. 2, 20), ist nicht wahrscheinlich.

Über die Form wird noch nachgetragen, daß im Hebräischen (in Kap. 1—4) die Verse alphabetisch geordnet sind wie (die Strophen) in dem Hymnus „A solis ortus cardine". Diese (Ordnungs-)Buchstaben aber sollen mit dem Sinn der betreffenden Sätze übereinstimmen. In Kapitel 1 und 2 kommen nun auf jeden dieser Buchstaben drei Zeilen, in Kapitel 4 zwei, in Kapitel 3 wieder drei, aber so, daß jede den betreffenden Anfangsbuchstaben aufweist. Weil die Stücke Klagen (lamentationes) enthalten, führt das Büchlein auch den Namen Klagelieder (lamentationes); „unde alio nomine dicitur Threni, quod in graeco sonat lamentationem; quamvis a quibusdam dicuntur Treni, quasi Terni, quia quasi ternis versibus sub una littera procedit in principio libri".

* * *

Da der Vulgatatext zu Grunde gelegt und fast ausschließlich berücksichtigt wird, so scheiden natürlich aus den Einleitungsfragen fast alle aus, die mit dem Urtext und den alten Übersetzungen in Beziehung stehen, wie die über die sprachliche Beschaffenheit und die metrische Form sowie über den Zustand des hebräischen Textes, über das Verhältnis der Übersetzungen, zumal der Vulgata, zu ihrer Vorlage, und über die Stellung des Büchleins im Kanon. Ferner werden manche Punkte, die damals noch nicht in Frage gestellt wurden, völlig übergangen, wie die Herkunft (Verfasser), der ein- oder mehrheitliche Ursprung, die Kanonizität des Büchleins. Aber auch Dinge,

die damals schon erörtert wurden, wie das Verhältnis unseres Schriftchens zum Hauptbuch des Jeremias, sein Charakter, ob prophetisch oder nicht prophetisch, werden nicht besprochen. Außerdem bleiben auch Fragen, zu denen einzelne Aufstellungen, z. B. daß der Tod des Josias Gegenstand der Lieder sei, hätten anregen können, namentlich die Frage nach der Zeit der Entstehung, unberührt. Endlich findet auch manches, was aus sich die Aufmerksamkeit hätte erregen können, wie der Zustand des lateinischen Textes, die Verschiedenheit der Form zwischen Kapitel 1—4 und Kapitel 5, die alphabetisierende Gestalt des letzten Kapitels, die Einheitlichkeit des Aufbaues, die literarische Art, der Ort der Entstehung, die alphabetische Anlage und deren Unregelmäßigkeit in Kapitel 2—4, der letzte Zweck und die Bedeutung des Büchleins, keine ausdrückliche Beachtung. Wenn als Gegenstand der Fall des Reiches Juda bezeichnet wird, so ist das richtig; die Annahme jedoch, daß auch der Tod des Josias betrauert werde, ist trotz Flavius Josephus[1] und Hieronymus[2] irrig und allgemein aufgegeben. Der Nutzen des Büchleins, der sowohl für die Zeitgenossen als auch für die Nachfahren gewiß recht mannigfaltig ist, wird angedeutet, aber nicht ausgeführt. Die äußere Form wird im ganzen richtig gekennzeichnet; die Beziehung aber, in die die Leitbuchstaben nach dem Vorgang anderer Erklärer zu ihren Versen gesetzt werden, ist unhaltbar. Daß der Titel „Lamentationes" durch den stark hervortretenden Charakter der Klage bestimmt ist, wird richtig bemerkt; daß er somit nicht ganz umfassend und völlig zutreffend ist, wird damit, wenn auch nicht ausdrücklich festgestellt, so doch wenigstens angedeutet. Die griechische Bezeichnung „Threni" wird mit „lamentationes" richtig wiedergegeben; die Erklärung „Treni quasi Terni" aber, die sich bei den mittelalterlichen Schriftauslegern oft findet, wird zwar nicht ausdrücklich zurückgewiesen, jedoch auch nicht förmlich angenommen, sondern nur als eine Ansicht gebucht. Was über den „auctor" gesagt wird, könnte bei jedem biblischen Buch vermerkt werden, enthält somit nichts für unsere Lieder Eigentümliches. Die Unterscheidung von „lamentationes", „carmen" und „vae" und ihre verschiedene Beziehung sind in sich unbegründet.

Das Prooemium bringt im ganzen also nur weniges, was wirklich in das Büchlein einleitet und dessen Verständnis tatsächlich fördert.

2. Die Einleitung des Büchleins.

Das kurze Prooemium des Büchleins, das sich in der heutigen Vulgata, in manchen lateinischen und fast allen griechischen Handschriften (der LXX) findet, wird als eine Gegebenheit betrachtet. Die Fragen, woher es stammt, ob es kanonisch ist, in welchem Verhältnis die lateinische Fassung zur griechischen steht, welche Bedeu-

[1] Antiq. X 5, 1. [2] Comm. in Zach. 12, 11; Contra Pelag. II 22 f.

tung es für die ganze Überlieferung erhalten hat, werden nicht berührt. Mit der gleichen Selbstverständlichkeit, mit der die heutige Kritik es ablehnt, wird es als zurecht bestehend angenommen. Sein Inhalt wird dahin bestimmt, daß es die Zeit der Entstehung, den Verfasser sowie dessen Seelenstimmung und den Gegenstand der Dichtung angebe.

3. Die Gliederung des Büchleins.

Nach Thomas [1] zerfällt das Büchlein in zwei Teile, davon der erstere wieder in drei, unter diesen der zweite wieder in zwei, so daß wir folgenden Aufriß erhalten: Propheta

A. deplorat populi miseriam (Kap. 1—4)
  I. plangit miseriam servitutis (Kap. 1)
  II. plangit miseriam destructionis (Kap. 2 u. 3)
    1. deplorat destructionem (Kap. 2)
    2. excludit populi desperationem (Kap. 3)
  III. plangit miseriam obsidionis (Kap. 4)
B. oratione convertit se ad divinam misericordiam (Kap. 5).

Diese Gliederung und Inhaltsangabe unterliegen mehreren Bedenken. Die Hauptteile decken sich zwar mit der äußeren Form (alphabetischer [Kap. 1—4] und nicht alphabetischer [Kap. 5]), werden aber dem Inhalt nicht gerecht. Denn einerseits beklagt der Verfasser in A nicht bloß das Elend des Volkes, sondern wendet sich auch öfters bittend an Gottes Erbarmen, z. B. 1, 9c 11c 20—22; 2, 20—22; 3, 59—66; anderseits fleht er in B nicht nur Gottes Barmherzigkeit an, sondern bejammert darin auch — zum Teil (V. 11—14) ohne Gebetsform — das allgemeine Unglück. Nach diesen förmlichen und inhaltlichen Gesichtspunkten läßt sich eine glatte Gliederung nicht vollziehen. Die Inhaltsangabe in I (Kap. 1) ist trotz ihrer Kürze wohl zutreffend, in II dagegen nicht umfassend genug, da sie eigentlich bloß 1 (Kap. 2) in sich begreift. 1 (Kap. 2) behandelt aber nicht bloß das Werk der Zerstörung (1—8; 20—22), sondern auch dessen teils notwendige, teils zufällige Folgen, insbesondere aber die Frage: „Wer kann Hilfe bringen?“ (V. 13c.) Das letzte ist eigentlich das Wichtigste. 2 (Kap. 3) will nicht nur die Verzweiflung des Volkes ausschließen, sondern in ihm auch zuversichtliches Vertrauen und dessen Äußerung anregen. III (Kap. 4) behandelt zwar die letzte Zeit der Belagerung, bezweckt aber in erster Linie nicht, die Not zu schildern, sondern die Gründe darzulegen, welche die Katastrophe herbeiführten.

4. Die Gliederung der einzelnen Kapitel.

Die einzelnen Kapitel werden, wie gewöhnlich bei den scholastischen Erklärern, sehr eingehend gegliedert, bis in die letzten Zeilen hinein. Wir geben die Einteilung durchgehends nur bis auf die Zeilengruppen wieder; so erhalten wir folgende Übersicht:

[1] Erklärung zu 1, 1 und 2, 1.

Kap. 1.

Propheta populi miseriam servitutis deplorat.

A. Deplorat gentis suae deiectionem (V. 1—11)
  I. plangit servitutem populi (V. 1 f.) quantum ad
    1. amissionem gloriae (V. 1)
    2. violationem amicitiae (V. 2)
  II. prosequitur per partes servitutis magnitudinem (V. 3—11) quantum ad
    1. hominum oppresionem (V. 3—9)
      a) plangit oppressionis miseriam (V. 3—7) quantum ad
        α) praesentia, quae sustinebant (V. 3—6)
          aa) fugientes (V. 3)
          bb) remanentes (V. 4)
          cc) captivi (V. 5 f.); plangit
            αα) captivitatem minorum (V. 5)
            ββ) captivitatem maiorum (V. 6)
        β) praeterita, quae recogitabant (V. 7)
      b) ostendit miseriae rationem (V. 8 f.)
        α) ipsum peccatum (V. 8)
        β) peccati progressum (V. 9)
    2. bonorum direptionem (V. 10 f.) quantum ad ea, quae
      a) hostes auferebant (V. 10)
      b) ipsi Iudaei distrahebant (V. 11).
B. Inducit plebis vel civitatis conquestionem (V. 12—22); conqueritur
  I. ad adstantes de severitate iudicis (V. 12—19)
    1. in generali (V. 12—14); proponit
      a) Dei indignationem (V. 12)
      b) disciplinae divinae severitatem (V. 13)
      c) iustitiae divinae rigorem (V. 14)
    2. in speciali (V. 15—19); prosequitur
      a) captivitatem primam sub Ioachim a. 598 (V. 15 f.); plangit
        α) hominum captivationem (V. 15)
        β) consolationis subtractionem (V. 16)
      b) captivitatem ultimam sub Sedecia a. 587 (V. 17—19); plangit
        α) obsidionem (V. 17)
        β) captivitatem (V. 18)
        γ) famis consumptionem (V. 19)
  II. ad iudicem de crudelitate hostis (V. 20—22)
    1. exponit propriam miseriam (V. 20)
    2. accusat adversariorum culpam (V. 21)
    3. petit vindictam (V. 22).

Kap. 2.

Propheta destructionem regni plangit.

A. Miseriam destructionis plangit (V. 1—17)
  I. in generali (V. 1)
  II. in speciali (V. 2—17)
    1. destructioni adiuncta (V. 2—12)

a) [destructionem aedificiorum][1] (V. 2—8)
α) aedificiorum communium (V. 2—5)
aa) quae pertinent ad robur regis (V. 2 f.); plangit
αα) destructionem (V. 2)
ββ) impotentiam resistentium (V. 3)
bb) quae pertinent ad usum populi (V. 4 f.)
αα) quae pertinent ad decorem (V. 4)
ββ) quae pertinent ad defensionem (V. 5)
β) aedificiorum principalium (V. 6—8)
aa) templi (V. 6 f.)
αα) ipsius templi (V. 6)
ββ) eorum, quae in templo erant (V. 7)
bb) domus regiae sive arcis Sion (V. 8)
b) destructionem hominum (V. 9—12), qui sunt miserabiles
α) propter gradum dignitatis (V. 9)
β) propter reverentiam condicionis (V. 10)
γ) propter defectum aetatis (V. 11 f.); tangit
aa) eorum mortem (V. 11)
bb) eorum mortis ordinem (V. 12)
2. destructionem consequentia (V. 13—17)
a) excludit plagae curationem (V. 13 f.)
α) ostendit plagam incurabilem (V. 13)
β) assignat causam incurabilitatis (V. 14)
b) ponit videntium admirationem (V. 15 f.)
α) amicorum (V. 15)
β) inimicorum (V. 16)
c) ponit iudicis commendationem (V. 17).

B. Ad impetrandam misericordiam divinam se convertit (V. 18—22)
I. invitat ad orationem (V. 18 f.); docet
1. praeparare locum orationi per lacrimas (V. 18)
2. orandi modum (V. 19)
II. ponit orationem (V. 20—22); provocat ad misericordiam
1. ex poenae crudelitate (V. 20)
2. ex poenae universalitate (V. 21)
3. ex evadendi impossibilitate (V. 22).

Kap. 3.

Propheta populi desperationem excludit.

A. Ponit desperationem provocantia (V. 1—18)
I. proponit afflictionem (V. 1—16); ponit
1. afflictionem ex percussione manus (V. 1—9)
a) ponit divinae passionis flagellum (V. 1—3)
b) ponit percussionis effectum (V. 4—6)
c) excludit evasionis remedium (V. 7—9)
2. afflictionis modum (V. 10—16); est
a) insidiosa (V. 10 f.)
b) aperta (V. 12—14)
c) copiosa (V. 15 f.)

[1] Dieses der „destructio hominum" gegenüberstehende Glied ist übersehen worden.

II. assumit reprobationem (V. 17)
III. concludit desperationem (V. 18).
B. Ponit argumenta ad excludendam desperationem (V. 19—39)
I. ex divina misericordia (V. 19—33); ostendit misericordiam
1. quantum ad collationem beneficiorum (V. 19—30); ponit
a) praeteritorum beneficiorum memoriam (V. 19—21)
b) praesentium beneficiorum experientiam (V. 22—24)
c) futurorum beneficiorum exspectationem (V. 25—30)
α) ipsam exspectationem (V. 25—27)
β) exspectationis condicionem (V. 28—30)
2. quantum ad relaxationem poenarum (V. 31—33)
II. ex divina iustitia (V. 34—36)
III. ex divina potentia (V. 37—39).
C. Convertit se ad petendam misericordiam divinam (V. 40—66)
I. ponit praeparationem ad orationem (V. 40 f.)
1. paratur locus orationi per vitae emendationem (V. 40)
2. paratur locus orationi per devotionem (V. 41)
II. ponit orationem (V. 42—66)
1. captat benevolentiam (V. 42—58)
a) ex persona sua et populi conquerentis (V. 42—45)
b) ex persona adversarii (V. 46—54); ponitur
α) praeparatio ad capiendum (V. 46—51)
β) ipsa captivatio (V. 52—54)
c) ex persona iudicis (V. 55—58); ostendit
α) eius misericordiam (V. 55—57)
β) eius iustitiam (V. 58)
2. accusat culpam (V. 59—63)
a) iniquitatem operis (V. 59)
b) furorem cordis (V. 60)
c) peccatum oris (V. 61—63)
3. petit vindictam (V. 64—66)
a) praedicit iustam peccatorum retributionem (V. 64)
b) ponit poenae determinationem (V. 65 f.).

Kap. 4.

Propheta miseriam obsidionis plangit.

A. Miseriam populi plangit (V. 1—20)
I. afflictionem populi (V. 1—16)
1. in generali (V. 1 f.)
a) ponit metaphoram (V. 1)
b) exponit metaphoram (V. 2)
2. in speciali (V. 3—20); prosequitur afflictionem
a) quantum ad famem (V. 3—10)
α) parvulorum (V. 3 f.)
aa) lactentium (V. 3 4^a)
bb) parvulorum et adolescentium (V. 4^b)
β) delicatorum (V. 5 f.)
aa) ponit famis afflictionem (V. 5)
bb) ponit comparationem (V. 9)

γ) Deo consecratorum (V. 7—9)
aa) describit eorum pulchritudinem (V. 7)
bb) describit eorum consecutam ex fame turpitudinem (V. 8)
cc) ponit poenae turpitudinem (V. 9)
δ) ipsarum matrum (V. 10)
b) quantum ad captivitatem et destructionem (V. 11—14)
α) ponit destructionem (V. 11)
β) ponit facti admirationem (V. 12)
γ) assignat destructionis rationem (V. 13 f.)
aa) culpam praelatorum (V. 13)
bb) insufficientem emendationem (V. 14)
c) quantum ad civium captorum irrisionem (V. 15 f.); improperat eis
α) sanctorum profanationem
β) Dei indignationem } (V. 15)
γ) seniorum irreverentiam (V. 16)
II. resistendi impotentiam (V. 17—20); excludit
1. auxilium amicorum (V. 17)
2. auxilium propriarum virium (V. 18)
3. remedium fugae (V. 19)
4. protectionem regum (V. 20).
B. Laetitiam insultantium arguit (V. 21 f.)
I. Idumaeis comminatur (V. 21)
1. excludit laetitiam
2. comminatur poenam } (V. 21)
II. Iudaeos consolatur (V. 22)
1. ex eorum liberatione
2. ex hostium punitione } (V. 22).

Kap. 5.

Propheta ad orationem se convertit.

A. Miseriam populi exponit (V. 1—18) quantum ad
I. mala, quae incurrerunt (V. 1—13)
1. excitat attentionem (V. 1)
2. ponit populi afflictionem (V. 2—13)
a) in generali quoad totum populum (V. 2—10)
α) excludit ea, quibus contra miserias sustentabantur (V. 2 f.)
aa) proprias possessiones (V. 2)
bb) divinam protectionem (V. 3)
β) prosequitur speciales miserias (V. 4—10)
aa) afflictionem servitutis (V. 4—8)
αα) ponit populi servitutem, quam patiebantur
aaa) quantum ad bona ipsorum (V. 4)
bbb) quantum ad proprias personas (V. 5); ponit
ααα) servitutem personalem coactam (V. 5)
βββ) servitutem personalem voluntariam (V. 6)
ββ) exaggerat populi servitutem (V. 7 f.) ex condicione
aaa) servientium (V. 7)
bbb) dominantium (V. 8)

bb) afflictionem famis (V. 9 f.)
αα) ostendit penuriam (V. 9)
ββ) ostendit famis effectum (V. 10)
b) in speciali quoad personas speciales (V. 11—13)
α) mulieres (V. 11)
β) principes (V. 12)
γ) iuvenes (V. 13)
II. bona, quae defecerunt (V. 14—18) quantum ad
1. officia personarum (V. 14[a])
2. exercitium gaudiorum (V. 14[b] 15)
3. gloriam dignitatum (V. 16—18)
a) gloriam regni (V. 16)
b) gloriam templi (V. 17 f.); ponit
α) tristitiam (V. 17)
β) tristitiae causam (V. 18).
B. Misericordiam divinam petit (V. 19—22)
I. confitetur Dei maiestatem (V. 19) quantum ad
1. aeternitatem substantiae (V. 19[a])
2. durationem regalis gloriae (V. 19[b])
II. miratur indignationem Dei (V. 20)
III. porrigit petitionem (V. 21)
IV. ponit petendi necessitatem (V. 22).

Wenn man einen so säuberlichen Aufriß der einzelnen Kapitel vor sich hat, so wundert man sich, wie die neueren Erklärer sich abmühen, eine befriedigende Einteilung zu gewinnen oder auch nur einen etwas geordneten Gedankengang nachzuweisen. Man staunt aber nicht minder, wenn man sieht, daß andere mittelalterliche Erklärer eine ebenso eingehende, jedoch vielfach stark abweichende Gliederung vorlegen. Aber das alles erklärt sich, wenn man sich den Text selber näher ansieht. Denn da findet man, daß die Gesänge gar nicht so schematisch angelegt sind, wie man es nach dem aufgestellten Plan erwarten sollte. In den jeremianischen Zeilengruppen sind so manche Gedanken, zuweilen die Hauptgedanken unberücksichtigt geblieben, dagegen wird irgend ein Glied, das sich einigermaßen an die Umgebung anpaßt, herausgenommen, und so ist dann eine anscheinend glatte Übersicht hergestellt. Nehmen wir z. B. 1, 3—6. Wie viele Gedanken werden in V. 4—6 unberücksichtigt gelassen! Ob es sich ferner in V. 6 um Gefangene handelt, ist ganz unsicher. Ebenso zweifelhaft ist, ob in V. 9 von einem „peccati progressus" die Rede ist. Auch scheint uns in V. 10 f. nicht die „direptio bonorum" das Wesentliche zu sein, sondern die Entweihung des Heiligtums und die Hungersnot des Volkes. Die „indignatio Dei" ist in V. 12 nicht die Hauptsache; in V. 15 f. ist von einer „captivitas" gar keine Rede, am allerwenigsten von der im Jahre 598 erfolgten. Daß ferner V. 17 nicht zur „conquestio civitatis" gehört, wird nicht beachtet. In Kapitel 2 ist die Unterscheidung der „destructio aedificiorum" und „hominum" unbefriedigend. In V. 2—4 ist doch bloß in 2[b] von „aedificia" die Rede,

sonst aber von ganz andern Dingen. V. 8 spricht nicht von der „domus regia" oder der „arx Sion", sondern von Jerusalem im allgemeinen. Von einer „destructio hominum" in V. 9 f. kann man doch nur in einem sehr ungenauen Sinn sprechen, zumal im Gegensatz zur „destructio aedificiorum". Was die „iudicis commendatio" V. 17 mit den „destructionem consequentia" zu tun hat, ist nicht einzusehen. Die Gliederung von Kapitel 3 ist verfehlt; denn hier ist verkannt, daß in V. 1—33 der Prophet sein eigenes Schicksal (Leid, Verzweiflung, Hoffnung, Tröstung) behandelt und für das Volk als warnendes bzw. empfehlendes Vorbild vor Augen stellt, um es aus der Verzweiflung herauszureißen und wieder zum Vertrauen auf den Herrn zu bringen. In Kapitel 4 ist die Einteilung „quantum ad famem, ad destructionem et captivitatem, ad civium captorum irrisionem" im Text nicht begründet. In V. 11—14 steht nichts von einer „captivitas", in V. 14 nichts von einer „insufficiens emendatio", in V. 15 nichts von der angeblichen „Dei indignatio". V. 15 f. gehören vielmehr zu V. 12—14 als Strafe zu der vorher (V. 13 f.) geschilderten Sünde. In Kapitel 5 heben sich die berichtenden Zeilen V. 11—14 von der Wir-Umgebung deutlich ab und bestimmen die ganze Gliederung. Thomas' Einteilung ist weniger befriedigend. Die Gliederung der Kapitel ist zum Teil unrichtig, zum Teil zu schematisch, sich dem Gedankengang zu wenig anschmiegend und die literarische Form nicht hinreichend berücksichtigend. Sie wird daher auch von den neueren katholischen Exegeten nicht zu Grunde gelegt. Überdies wird der Anlageplan dem Auge nicht klar wie oben dargeboten, sondern in einer ganz unübersichtlichen Weise, so daß man schließlich vor lauter Teilen und Unterteilen den Überblick völlig verliert.

5. Die Erklärung.

Der Erklärung liegt ein lateinischer Text zu Grunde, der mit dem unserer Vulgata so ziemlich übereinstimmt. Einer Kritik wird er nicht unterzogen, obgleich doch hie und da wohl Anlaß dazu gegeben war. Nur zu 1, 15 und 3, 48 wird eine Bemerkung über die Stellung und die Folge der Leitbuchstaben gemacht. Literarkritik scheidet natürlich vollständig aus. Die ästhetische Seite, die bei einem dichterischen Kunstwerk, wie es die Klagelieder sind, doch wohl einige Beachtung verdient hätte, wird gleichfalls nicht berücksichtigt.

In der Erklärung unterscheidet Thomas einen doppelten Sinn, den „sensus litteralis" und den „sensus spiritalis (mysticus)"; letzterer ist ihm ein „allegoricus" (der sich auf die „ecclesia militans" bezieht) und ein „moralis" (der von der „anima fidelis" gilt). Während so manche seiner Vorgänger und Nachfolger sich mit besonderer Vorliebe auf die Ausdeutung des „sensus spiritalis" verlegen, hat er den guten Geschmack, sich mit diesem nur kurz zu befassen, und zwar bloß in 1, 1—7; dann läßt er ihn beiseite, weil er in den Glossen

hinreichend behandelt sei[1]. Auch die Bedeutung der hebräischen Buchstaben, die er übrigens richtig wiedergibt und nicht verballhornt wie andere Scholastiker, bespricht er nur kurz; ebenso ihre Beziehung zu dem jeweiligen Vers. Aber auch dies stellt er mit 1, 7 ein. Ebendort macht er auch Schluß mit den „loci conquestionis et indignationis".

Das Hauptgewicht wird auf die Darlegung des Wortsinnes gelegt. Dabei ergeben sich zwei Eigentümlichkeiten. Die erste zeigt sich darin, daß der Sinn des ganzen Stückes zu erfassen gesucht wird. Daher wird zuerst der Inhalt des einzelnen Kapitels auf eine kurze Formel gebracht. Dann wird er in Haupt- und vielfache Unterteile bis in die feinsten Verästelungen gegliedert, so daß auch die kleinsten Abschnitte die ihnen im Ganzen gebührende Stellung erhalten. Diese Gliederung nimmt zwar etwas viel Raum weg und ist in ihrer verwickelten Durchführung nicht eben durchsichtig, aber sie läßt doch, wenn übersichtlich zusammengestellt, den Gedankengang des Stückes und die Beziehung auch der letzten Teile zum Ganzen klar erkennen. Die zweite Eigentümlichkeit besteht darin, daß der Inhalt der letzten Teile, d. h. der Zeilen bzw. Zeilengruppen, durch eingehende Zerlegung („primo . . . secundo . . . tertio") festgestellt wird. Dadurch werden auch die einzelnen Gedanken scharf erfaßt und dem Geiste des Lesers nahegebracht. Die Form der Darstellung bringt allerdings die Gefahr mit sich, bloße Versexegese zu werden; indes wird diese doch zu einem guten Teile durch die Einspannung in den allgemeinen Übersichtsrahmen vermieden. Heute würden wir gewiß eine lebendigere Verknüpfung der Einzelgedanken mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden herstellen. Die Art der Textbehandlung bringt es auch mit sich, daß die Erklärung fast wie ein Gerippe anmutet, somit etwas karg und nicht voll und abgerundet erscheint.

Durchgehends befaßt sich die Auslegung mit der Zeile bzw. Zeilengruppe; das ist ein Vorzug, besonders den Postillen gegenüber, die den Text vielfach in kleine Wortgruppen zerhacken. Während die Väter völlig zurücktreten, wird die Heilige Schrift ausgiebig (wenn auch nicht in dem Maße wie bei Albertus Magnus) herangezogen. Besonders willkommen sind die Hinweise auf die Bücher, welche die entsprechenden Ereignisse behandeln. Auch sonst werden manche Stellen beigebracht, die den Text trefflich beleuchten. Allerdings trägt auch eine große Anzahl von Verweisen wenig oder nichts zum Verständnis bei; sie sind oft rein äußerlich, manchmal durch ein einziges Wort veranlaßt. Die Erklärung ist im ganzen verständlich und nüchtern, wenn sie auch hie und da (z. B. 1, 9^a 13^a 15^c; 3, 4)

[1] Wenn der Kommentar der Jugendzeit des Heiligen angehört, kann die Beschränkung auf den Wortsinn auch durch die gegebenen Verhältnisse (baccalaureus biblicus!) bestimmt sein.

einen etwas mystischen Einschlag aufweist. Ihrer Art nach ist sie stark formelhaft; fast bei jedem Absatz kehren gleiche oder ähnliche Einleitungen wieder, wie: „hic ostendit ... hic docet ... hic plangit ... hic tangit ... hic ponit ... hic assumit" usw. Auf diese Weise büßt die Versauslegung etwas von der lebendigen Verbindung mit der Umgebung ein.

Betrachten wir noch einige Einzelheiten. Der in 3, 1 Redende ist Jeremias. „Loquitur Ieremias in persona sua, quia etiam cum aliis afflictus fuerat, vel in persona populi, cuius miseriam suam reputabat." Diese Frage ist bekanntlich auch heute noch sehr umstritten. — 4, 20 wird also erklärt: „Christus Dominus, Iosias, captus est, interfectus est ab Aegyptiis, 4 Reg. 24, pro[1] peccatis nostris, quia ipse iustus erat. Vel potest exponi de Sedecia secundum consequentiam historiae vel melius de Christo." Die Lesung der Vulgata „Christus Dominus" (= Χριστὸς Κύριος LXX) statt „christus Domini" (der Gesalbte des Herrn) begünstigte die messianische Deutung, der Zusammenhang aber schließt sie aus[2]. Die Beziehung auf Josias wurde durch Fl. Josephus, Hieronymus und manche Exegeten veranlaßt. Daß „secundum consequentiam historiae" hier Sedekias in Frage kommt, zeugt für den gesunden Sinn des Aquinaten. — Die in 5, 3 beklagte Verlassenheit ist in beiden Halbversen mit dem Fehlen des göttlichen Schutzes begründet. Die Auffassung dürfte dem Zusammenhang besser entsprechen als die heute gangbare, wenn auch die „matres" wohl richtiger als „Städte" denn als „synagogae" gedeutet werden. — Für 5, 6 gibt er zwei Erklärungen: „Aegypto dedimus manum quasi eis nos subiugantes ... vel ... auxilium postulantes." Die erstere Auffassung paßt besser in sein Schema, doch ist die zweite vorzuziehen. — Die Lesung der Vulgata ließ in 5, 17 wohl nur die Beziehung zum folgenden Verse zu, die übrigens auch die heutigen Erklärer meistens annehmen, obgleich die Verbindung mit dem Vorhergehenden wohl allein richtig ist. Für das auch uns noch immer etwas störende „in nocte" 1, 2^a gibt die Erklärung zwei Deutungen, eine eigentliche: „privatim propter timorem hostium", und eine uneigentliche: „in adversitate"; aber wohl keine dürfte Beifall finden. Die Schwere der bekannten crux interpretum in 2, 6^a „quasi hortum" scheint nicht besonders empfunden zu sein, wenn sie mit der Bemerkung „(hortum) qui facile destruitur" und einem Hinweis auf Ps. 77, 60 abgetan wird. Zu 1, 11^c wird eine gute Bemerkung gemacht: „Hoc ultimum ponitur ex persona ipsius civitatis vel plebis, quae, quasi propheta proponente miseriam suam audiens sustinere amplius non possit, in verba lamentationis singultans prorumpit."

[1] Der Text hat „in".

[2] Vgl. dazu R. Cornely, Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros[2] II 2 (Parisiis 1897) 405 Anm. — Ios. Knabenbauer, Comm. in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch (Parisiis 1891) 425.

Ähnliches hätte auch zu 1, 9c gepaßt. Sonderbar ist die Auffassung von 2, 9a: „Defixae sunt in terra portae eius, perdidit et contrivit vectes eius.“ Das soll eine „metaphora“ sein (wie 4, 1), die in der folgenden Zeile aufgelöst wird: „portae = reges, vectes = principes“. — Den mittelalterlichen naturwissenschaftlichen und philologischen Kenntnissen zollt der Aquinate seinen Tribut, wenn er, wie so viele Erklärer jener Zeit, zu 4, 3a schreibt: „Lamiae, monstra quaedam habentia corpora feminea, pedes equinos, a laniando dicta, quia filios suos laniant.“ — Die in Kapitel 2—4 beobachtete, von der gewöhnlichen (in Kap. 1 eingehaltenen) Folge der Buchstaben abweichende Anordnung wird nur im 3. Kapitel besonders erwähnt, und zwar in einer mir unverständlichen Bemerkung. Am Ende der ב-Gruppe heißt es nämlich: „Sciendum tamen, quod isti tres versus secundum quosdam debent praeponi praecedentibus, ut Phe littera sit ante Ain, praeter solitum morem.“ Denn „isti tres versus“ kann sich nicht auf V. 46—48 beziehen, so käme nämlich die ב- vor die כ-Gruppe; aber auch nicht auf V. 49—51, so stünde ja die ע- vor der ב-Gruppe, was nach den Gewährsmännern nicht sein soll.

Die Vorzüge der Erklärung liegen zunächst in dem, was sie nicht bringt; das wird jeder bestätigen, der einen Blick in die umfangreichen Kommentare der vorhergehenden und nachfolgenden Jahrhunderte geworfen hat: sie verschont uns mit den meist sehr gezwungenen und weit ausgesponnenen allegorischen, moralischen und anagogischen Deutungen. Dann aber liegen sie auch in dem, was sie bringt. Dies zeichnet sich nämlich durch Kürze, Klarheit, Nüchternheit und Richtigkeit aus. Die letzte Eigenschaft erscheint in besonders günstigem Lichte, wenn man all das Unrichtige abzieht, was durch eine Überlieferung, der man sich kaum entziehen konnte, und durch die Mängel des lateinischen Textes bedingt war. Die Besonnenheit und die Klarheit des Doctor communis zeigen sich auch hier wieder im besten Lichte.

Bei alledem aber braucht man vor den offensichtlichen Mängeln die Augen nicht zu verschließen. Dahin gehört die Unübersichtlichkeit der Gliederung, die Formelhaftigkeit der Darstellung, die sich im Grunde auf die Darlegung des Knochengerüstes beschränkende Auslegung und die nicht immer zutreffende Schriftverwertung. Eine stärkere Berücksichtigung des geschichtlichen Hintergrundes und der in Betracht kommenden Kulturverhältnisse hätte die Erklärung auch gehaltvoller und anschaulicher gestalten können.

6. Hilfsmittel.

Welche Hilfsmittel der hl. Thomas benutzt hat, ist nicht leicht festzustellen. Jedenfalls standen ihm die Glossen zu Gebote, wie sich aus der Schlußbemerkung zu 1, 6 ergibt. In 3, 37 beruft er sich auf eine Ansicht des Rabbi Moyses; ob er sie aus erster oder zweiter

Hand hat, läßt sich nicht entscheiden. Die Arbeiten mancher Vorgänger hat er gewiß gekannt und verwertet, ohne sie zu nennen. Wenn er z. B. auch den Tod des Josias als Gegenstand des Büchleins betrachtet oder die „lamia" (4, 3) schildert, so ist er dabei sicherlich von ihnen beeinflußt worden. Da er aber allem, was er schreibt, das eigene Geistesgepräge verleiht, so ist es unmöglich zu erkennen, was er ihnen im einzelnen verdankt. Die Erklärung der hebräischen Buchstaben geht wohl mittelbar oder unmittelbar auf Pseudo-Hieronymus[1] zurück. Aus dem christlichen Altertum nennt Thomas nur Hegesippus (2, 20). Hier beruft er sich auch auf Flavius Josephus. Sonst führt er nur noch gelegentlich Aristoteles (4, 6 f.) und Cicero (3, 38) an.

* * *

Fassen wir das Gesagte zusammen. Ohne Zweifel macht der Kommentar des Aquinaten unter den vorhergehenden und den in den nächsten Jahrhunderten folgenden Erklärungen eine gute Figur. Die (wesentliche) Beschränkung auf die Auslegung des Wortsinnes und die sich daraus ergebende Kürze sowie die Klarheit und Nüchternheit der Deutung sind Vorzüge, die ihn über die meisten Erzeugnisse jener Zeit bedeutend emporheben. Aber da er anderseits so manche Fragen, die uns heute beschäftigen, nicht berührt und so viele Hilfsmittel, die uns zu Gebote stehen, nicht verwenden kann, so entspricht er natürlich nicht mehr den heutigen Anforderungen. Indes kann er hie und da, zumal bei einer erstmaligen Behandlung, noch mit Nutzen zu Rate gezogen werden.

War Gregor von Valencia Prämolinist?

Von Wilhelm Hentrich S. J.

Wie der Bañesianismus, so stellt auch der Molinismus innerhalb der scholastischen Philosophie nicht etwas völlig Neues dar. Auch Molinas „Concordia"[2] ist eine Welle im Flusse des geschichtlichen Geschehens. Mit Recht konnten daher in den Verteidigungskämpfen vor den Kardinälen und den Päpsten die Jesuiten auf das Alter der molinistischen Lösung hinweisen, auf die „Molinisten" vor Molina[3].

---

[1] ML. 25, 787—792.

[2] Gedruckt und in einigen wenigen Stücken verkauft 1588, von der Inquisition zum öffentlichen Verkaufe freigegeben 1589.

[3] Über einen jüngst in der CiencTom erschienenen Aufsatz von V. Carro O. P., De Pedro de Soto a Domingo Báñez, der den Molinismus aus einer semipelagianischen Richtung ableiten möchte, vgl. Schol 3 (1928) 615 f.

Berühmt und durch neuere archivalische Forschungen [1] in das helle Tageslicht gerückt ist das Vorspiel des Concordiastreites, der Zusammenstoß des Prämolinismus mit Báñez in der Salamancaer Disputation des Jesuitenstudenten Prudentius de Montemayor 1582. Ähnlich sollen schon früher um 1570 F. Toledo S. J. in Rom, 1573 R. Bellarmin S. J. und 1585 dessen Schüler Leonhard de Leys (Lessius) S. J. in Löwen in ihren Vorlesungen und Disputationen die „molinistische" Lösung oder jedenfalls etwas in dieser Richtung Liegendes vorgetragen haben. Die Geschichte des Prämolinismus bedarf noch sehr der Klärung [2].

Eng verknüpft mit der Geschichte des Molinismus ist der Name des Ingolstädter Theologieprofessors Gregor von Valencia S. J. Er war der vom Jesuitenorden beauftragte Hauptverteidiger der „Concordia" Molinas in den Disputen vor den Kardinälen und später vor dem Papste Clemens VIII. (1600—1602). Die Anstrengungen dieser Redekämpfe und ihrer Vorbereitung haben seine letzten Kräfte aufgerieben: er starb an den Folgen der Überanstrengung am 25. April [3] 1603 zu Neapel. Auch früher schon, fast gleichzeitig mit dem Erscheinen der „Concordia" (1589), hat Valencia in dem 1591 gedruckten ersten Bande seiner „Commentarii Theologici", wie man allgemein behauptet, den Molinismus verteidigt. Noch früher soll Gregor in einer 1584 in Ingolstadt gehaltenen Disputation „De praescientia Dei" das spätere System Molinas von der „scientia media" verteidigt haben. Deshalb

---

[1] F. Blanco García O. S. A., Segundo proceso de Fray Luis de León instruído por la Inquisición de Valladolid (La Ciudad de Dios 41 [1896] 15—37 102—112 182—191 273—283). — A. Astráin S. J., Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España IV (Madrid 1913) 129—146. (Die Ergebnisse dieser Arbeiten sind auch wiedergegeben in L. v. Pastors „Geschichte der Päpste" XI 520 ff. — Weitere Akten zu der Frage aus den Archiven der Inquisition publiziert soeben V. Beltrán de Heredia O. P., El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española (CiencTom 20 [1928] 45—58 171—186).

[2] Schon zu Lebzeiten Molinas wollte sein Mitbruder Pedro da Fonseca ihm die Priorität streitig machen mit der Begründung, daß er schon 1566 den Kerngedanken der neuen Lösung vorgetragen habe; doch Molina erklärte in seinem 1592 erschienenen Thomaskommentar (offenbar implicite sich gegen Fonsecas Behauptung wendend), er habe schon etwa 1561 „in privatis et publicis disputationibus" seine Lösung unter dem Namen der „scientia naturalis" vorgetragen. Diese Prioritätsfrage scheint uns daher, im Gegensatz zu der neuerdings üblichen Darstellung, die Fonseca ohne weiteres als den Vater des Molinismus betrachtet, noch einer Nachprüfung zu bedürfen.

[3] Das irrtümliche Datum „26. März", das sich bei Älteren und Neueren findet, ist durch falsche Latinisierung des richtigen Datums in „a. d. VII. Kal. Aprilis" entstanden. (Entsprechend ist der sinnstörende Druckfehler auf S. 8 unseres Buches zu verbessern.)

wird Valencia nach der landläufigen Darstellung zu den Prämolinisten gerechnet.

An diesem Punkte setzt nun eine Untersuchung ein, die wir soeben in der Sammlung „Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie“ (II. Band, 4. und 5. Heft) unter dem Titel „Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus, mit Benützung ungedruckter Quellen“ [1] veröffentlichen. Diese Arbeit war schon vor 3 Jahren abgeschlossen. Sie lag in gleicher Form im Herbst 1925 (unter dem Titel „Gregor von Valencia's philosophisches System vom Zusammenwirken Gottes mit der menschlichen Freiheit“) der Münchener Philosophischen Fakultät, I. Sektion, als Promotionsschrift vor und wurde von ihr angenommen. (Die Referenten waren die Professoren Geheimrat Dr. J. Geyser und Geheimrat Dr. E. Becher.) — Eine systematische Durchforschung aller für Valencia in Betracht kommenden Archive und Hss.-Sammlungen [2] hat sich reich gelohnt: Manche bisher völlig unbekannte Zusammenhänge wurden dadurch erst entdeckt; das Bild des „Molinisten“ Gregor von Valencia ist

---

[1] gr. 8° (XI u. 170 S.) Innsbruck 1928, F. Rauch. *M* 6.—

[2] Als Quellen dienten zunächst die gedruckten philosophisch-theologischen Werke V.s und der andern Scholastiker, deren Lebensschicksale und philosophische Entwicklungen sich mit den seinigen verflechten. Den Quellenpublikationen von Le Bachelet, Braunsberger, Asträin, Duhr usw. verdanke ich eine Reihe wertvoller Fingerzeige. Außerdem wurden alle in Betracht kommenden Archive und Hss.-Sammlungen durchforscht, und zwar für V.s Jugend, seine Studien vor und nach dem Eintritt in den Orden: Universitätsarchiv, Bischöfl. Archiv, Hss.-Abteilung der Universitätsbibl. in Salamanca; für seine Dillinger Zeit: Hss.-Abteilung der Dillinger Kreis- und Studienbibl., das Ordinariats-Archiv in Augsburg (dessen Bischof Landesherr und Patron der Dillinger Universität war), das Staatsarchiv für Schwaben in Neuburg a. D.; für seine Ingolstädter Zeit: das Universitätsarchiv in München (das ja in seinen älteren Beständen mit dem Ingolstädter Universitäts-Archiv identisch ist), das Bischöfl. Archiv und die Hss.-Abteilung der Staatsbibl. in Eichstätt (der Bischof von Eichstätt war der geborene Kanzler der Ingolstädter Universität); endlich das Münchener Hauptstaatsarchiv, vor allem die Abteilung „Jesuitica“ (im wesentlichen das ehemalige Archiv der oberdeutschen Jesuitenprovinz), ferner das Geheime Hausarchiv, das Geheime Staatsarchiv, das Kreisarchiv, das Ordinariatsarchiv in München. Einige für diese Arbeit wichtige Hss. aus der Bibliothek zu Loches (Dép. Tours, Frankreich) standen dem Verfasser lange Zeit durch Vermittlung des Bayrischen Ministeriums für Unterricht und Kultus zur Verfügung. Reiche Ausbeute boten besonders die in den verschiedenen Privatarchiven des Jesuitenordens befindlichen Hss. und Archivalien, vor allem die Reste des alten Archivs der Jesuitengeneräle, nämlich die vollständig erhaltenen Konzeptregister aller von der Generalskurie ausgehenden Briefe und die zum größten Teil erhaltenen Sammelbände mit den eingegangenen Originalbriefen.

von Grund aus umgestaltet worden. Die einigermaßen überraschenden Ergebnisse dieser Untersuchung, vermehrt um neue wichtige Archivfunde, die im Buche noch nicht verwertet werden konnten, sollen nun im Folgenden in großen Linien dargestellt werden. Für den genaueren Nachweis der hier aufgestellten Behauptungen, für alle Quellenbelege und Einzelfragen sei auf das Werk selbst verwiesen.

Die Arbeit will den Anteil Valencias am allmählichen Werden des molinistischen Lösungsversuches herausarbeiten. Zunächst steht nur fest, daß Valencia gegen Ende des 16. Jahrhunderts, als Anwalt Molinas in den „Congregationes de Auxiliis", sich als „Molinisten" in irgend einem Sinne betrachtete. Alles andere bedarf der Untersuchung.

Um alle Unklarheit auszuschließen, sei betont: Als „Molinismus" gilt uns hier nur ein spekulatives System, das die „scientia media" als einheitliches Erklärungsprinzip dem ganzen Problemkomplex zu Grunde legt und aus diesem einheitlichen Gedanken heraus alle Zusammenhänge klären, alle scheinbaren Widersprüche in einer „Concordia" zusammenklingen lassen will. Dagegen ist der neue Fachausdruck „scientia media" natürlich nicht erforderlich, um ein System als „Molinismus" oder als „System der ‚scientia media'" zu bezeichnen.

Bei der Untersuchung der etwaigen Stellung Valencias zum Molinismus sind nun verschiedene Perioden scharf abzugrenzen. Den Haupteinschnitt macht das Jahr des Erscheinens der „Concordia", 1589. Der Abschnitt nach 1589 gliedert sich in drei Perioden: a) 1591, also unmittelbar nach dem möglichen Bekanntwerden mit der „Concordia", beschäftigt sich Valencia in seinem Kommentarwerk eingehend mit dem Problem. — b) 1600—1602 verteidigt er Molina in den „Congregationes". Doch da Valencia hier als Anwalt eines andern seine eigene, im einzelnen vielleicht abweichende Ansicht zurücktreten läßt, scheidet diese Periode aus. — c) Unmittelbar vor seinem Tode, 1603, arbeitet er noch die vierte Auflage seines Kommentares um; die „molinistischen" Abschnitte haben hierbei nicht unbedeutende Erweiterungen erfahren. In dem Hauptabschnitte vor 1589 sind zunächst die Ingolstädter Disputation „De scientia Dei" von 1584, dann aber auch Valencias andere, bisher entweder kaum beachtete oder von uns erst entdeckte Schriften auf einen etwaigen Molinismus hin zu untersuchen.

Die Arbeit beginnt mit der Analyse der „molinistischen" Abschnitte des Thomaskommentares von 1591/92, besonders der Erörterung des Artikels „Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium" (tom. I, disp. 1, q. 14, punctum 5). Es zeigt sich, daß Valencia an dieser Hauptstelle die Lehre von der „scientia media" (den Ausdruck verwendet er überhaupt nicht) nur als zweite Antwort auf einen Einwand, fast wie im Vorbeigehen, erwähnt. Man könnte diesen Absatz völlig streichen, ohne den ganzen Aufbau wesentlich zu stören;

er mutet vielmehr wie eine nachträgliche Zutat, fast wie ein Fremdkörper, an. Jedenfalls ist die „molinistische" Lösung nicht eigentlich im innern Aufbau dieses scharf gegliederten und im übrigen streng logisch aufgebauten „Punctum" (von 52 Foliokolumnen) verankert. Die zweite These des § 2 dieses „Punctum 5" behauptet: Aus der Disposition einer kontingenten (freien) Ursache allein kann Gott nicht mit Sicherheit die Tatsächlichkeit der zukünftigen Wirkung erkennen. Gegen sie macht Valencia an zweiter Stelle den Einwand: Wie mehrere Stellen der Heiligen Schrift beweisen, erkennt Gott mit höchster Gewißheit, bestimmte Wirkungen wären eingetreten, wenn ihre freien Ursachen nicht an der Ausführung verhindert worden wären. Nun kann Gott aber diese bedingt-zukünftigen freien Handlungen nicht in ihrer späteren Verwirklichung sehen, da sie ja nie verwirklicht werden. Also muß er sie mit völliger Sicherheit aus der Disposition der Wirkursache selbst erkennen. Darauf antwortet Valencia: „Ad secundum argumentum alterutro e duobus modis responderi potest, ex quibus nos posteriorem solum eligendum putamus, licet alicui forte videri posset prior quoque non improbabilis." Die erste Lösung ist die: Gott erkennt die bedingt-zukünftigen freien Handlungen überhaupt nicht mit absoluter Sicherheit, sondern nur mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der Veranlagung der freien Ursache. Dieser Lösungsversuch, besonders die Möglichkeit einer entsprechenden Auslegung der betreffenden Schrifttexte, wird eingehend begründet. Doch dann wird in eigenartig geschraubten Wendungen und mit einer auffallenden vornehmen Zurückhaltung der Lösungsversuch des „aliquis" trotz mancher Wahrheitselemente abgelehnt und die Lösung aus der „scientia media" gegeben. Diese zweite Antwort wächst sich selbst wieder zu einer neuen These mit „Status quaestionis", „Probatio", Corollarien und Scholien aus und sprengt so das straffe Gefüge des Aufbaues.

Neben der unorganisch eingefügten Anwendung der „scientia media" tritt hier ein anderer, Molina fremder Systemgedanke auf, eine eigenartige Auffassung vom Wesen des freien Selbstentscheides. Deutlicher legt Valencia im zweiten Bande der „Commentarii" (disputatio 8, q. 5, p. 4) diese seine Ansicht dar: Dem eigentlichen Akte des freien Willens geht im Menschen etwas anderes voraus: „Homo applicat et accommodat libertatem suam." Es handelt sich um irgend ein vorbereitendes Geschehen (das Wort „Geschehen" so unbestimmt wie möglich verstanden), dessen Ergebnis die Herstellung einer gewissen Bereitschaft im freien Willen ist. Der Wille wird „hingerichtet, hingewandt" auf den kommenden Willensakt. Durch diese „accommodatio et applicatio" ist nun aber die Weiche gestellt; nachdem sie einmal da ist, muß der Wille zwangsläufig auf dem einen bestimmten Gleise fahren. Der eigentliche Gebrauch der Freiheit ist eben schon vorausgegangen; er liegt in dem „Sich-Akkommodieren".

Diese Auffassung wäre zwar etwas merkwürdig, aber immerhin doch noch verhältnismäßig leicht zu verstehen, wenn nicht ein entscheidendes drittes Wesensmerkmal hinzukäme: Diese „accommodatio" ist kein eigentlicher „Akt", kein „motus" der Seele, wie Valencia mit Nachdruck betont. Aber sie ist auch nicht etwas rein Negatives oder rein Passives (neque etiam sola non-resistentia), sondern etwas Positives, ein irgendwie aktives Verhalten der Seele. Sachlich ist sie identisch mit der Natur und dem Sein des freien Willens: „sed est ipsa natura et perfectio liberi arbitrii." Aber wenn sie auch kein eigentlicher Akt ist, so ist sie doch ein „Äquivalent" dafür und eine eigentliche aktuelle Determination: „... est enim considerandum potentiam liberam tantae perfectionis esse, ut per se aequivaleat motui distincto, per quem possemus intelligere determinari potius ad habendum actum circa unum oppositum, quam circa alterum."

Durch diese Theorie vom freien Willensakte ist nun die Schwierigkeit, die aus der Notwendigkeit der göttlichen Mitwirkung zu jedem Akte für die menschliche Freiheit sich ergab, höchst einfach gelöst: Da der freie Selbstentscheid eben kein eigentlicher Akt ist, so fehlt die Voraussetzung für einen göttlichen Eingriff. Gott braucht bei dieser „accommodatio" überhaupt nicht unmittelbar und direkt mitzuwirken, weil eben nicht eigentlich eine neue Realität erzeugt wird. Das Gleiche gilt für die Schwierigkeit aus Gottes Heiligkeit.

Wie kann Gott aber den freien Akt von Ewigkeit her vorauswissen, ohne die Freiheit zu zerstören? — Hier sind zwei sich überkreuzende Anschauungen auseinanderzuhalten, die, noch einigermaßen unausgeglichen, in q. 14 über das Vorauswissen Gottes nebeneinanderstehen. Die ältere Auffassung, die sich in dem eigentlichen Hauptteil, unter Weglassung der zweiten Antwort auf den Einwand, vorfindet, besagt folgendes: Subjektiv liegt der Grund für das Voraussehen des Bedingt-Zukünftigen in der „unendlichen Vollkommenheit Gottes": Der Erkenntnisakt Gottes ist nicht an die Gegenwart des Objektes gebunden. Die eigentliche Kontroverse geht aber, wie Gregor nachdrücklich betont, um die Frage, in welchem objektiven Erkenntnismittel Gott die tatsächlich-zukünftigen freien Handlungen schaut. Diese Frage beantwortet er, dem Grundgedanken seines Systems entsprechend, dahin: Gott sieht sie eben in jener eigenartigen „accommodatio voluntatis", oder genauer gesagt (wie er sich hier noch, 1591, ausdrückt) in der „proxima determinatio" des freien Willens. Von der Erkenntnis des Bedingt-Zukünftigen spricht er, in diesem älteren Teile, überhaupt nicht.

In der zweiten Lösung des Einwandes dagegen (einem späteren Einschub, wie unten noch nachzuweisen sein wird) gibt Valencia die Tatsache der sichern göttlichen Erkenntnis der bedingt-zukünftigen freien Handlungen allerdings zu. Über die Art und Weise des Erkennens sagt er sehr wenig: Nach der subjektiven Seite hin ist

diese Erkenntnis zu erklären „ex vi infinitatis scientiae suae". Bezüglich der objektiven Seite antwortet er nur negativ: Gott sieht jene Handlungen nicht in der Veranlagung der Ursache. Aus dieser Fassung wird man vielleicht als Gregors Ansicht herauslesen dürfen, hier stehe der Mensch an den Grenzen seiner Erkenntnismöglichkeiten. Er fügt noch hinzu: Auch das Tatsächlich-Zukünftige schaut Gott auf doppelte Weise, einmal genau so wie das Nur-Bedingt-Zukünftige, „in infinitate scientiae suae divinae", außerdem aber auch in seiner spätern Verwirklichung. Hier fehlt der entscheidende Punkt, der die „scientia media" eigentlich erst zur „scientia media" macht: Es wird nicht gezeigt, wie die erste Art des Vorraussehens der zukünftigen Handlungen (insofern sie noch bedingt-zukünftig sind) die zweite Art (das Voraussehen der gleichen Handlungen als tatsächlich zukünftig) erst ermöglicht. Man wird also sagen müssen, auch in diesem Einschub finde sich, trotz des scheinbar günstigen Wortlautes, der Grundgedanke der „scientia media" noch nicht.

Für die Lösung jener Schwierigkeit, die in diesem Zusammenhange gerade die göttliche Vorsehung macht, müßte Valencia die „scientia media" notwendig hinzunehmen, wenn er diese Seite der Schwierigkeit ernstlich gefühlt hätte. Hier würde seine Willenstheorie nicht entscheidend zur Lösung beitragen können. In diesem Punkte ist er also Molina gegenüber entschieden im Nachteile. Doch verwendet er, jedenfalls in den ersten Auflagen seiner Kommentare, die „scientia media" noch nicht zur Lösung dieser Schwierigkeit[1]. Nur im allgemeinen bemerkt er, daß Gott bei seinem Vorsehungsplane von Ewigkeit her einen gewissen Blick („respectus") auf die tatsächlich zukünftige freie Handlung seines Geschöpfes hatte.

Wie verhält sich der neue Systemgedanke Gregors, für den wir den Namen „Valencianismus" vorschlagen, zur Lösung des Báñez und des Molina? Báñez gegenüber ist Valencias Stellung im wesentlichen die gleiche wie die Molinas. Beide lehnen mit gleicher Schärfe und Entschiedenheit jede „praedeterminatio physica" als freiheitszerstörend ab. Gregor wendet sich auch schon in der älteren valencianischen Schicht seines Kommentares ausdrücklich gegen die Prädetermination und gegen Báñez. Nach der positiven Seite dagegen sind Molinismus und Valencianismus zwei wesentlich verschiedene, koordinierte Systemgedanken.

Ein Werturteil über das ganze System, besonders über Gregors Auffassung der Selbstbestimmung des freien Willens, soll hier nicht gefällt werden. Es möge genügen, gezeigt zu haben, daß Valencia

[1] Das geschieht erst in der letzten Auflage von 1603, unmittelbar vor seinem Tode, wo in der dist. 1, q. 22, p. 3 an zwei Stellen eine längere Auseinandersetzung mit dem Bañesianismus eingeschoben wird.

in einem entscheidenden Punkte vom Molinismus abweicht und ein selbständiges System, eben den „Valencianismus", vertritt. Das eine ist damit jedenfalls gewiß: Valencias philosophisches System vom Zusammenwirken Gottes mit der menschlichen Freiheit, so wie es im Kommentarwerk 1591/92 vorliegt, enthält neben Elementen, die von Molina herstammen können, ein anderes Wesenselement, das damit im Streite liegt, und das jedenfalls nicht aus Molina übernommen sein kann.

Hat Valencia nun die „scientia media" tatsächlich schon früher vertreten? War er also Prämolinist? Das ist die allgemeine Ansicht bei Freund und Feind: Nach dem Jansenisten Quesnel, dem Urheber dieser Behauptung (1688), ließ „Gregor von Valencia, der berühmte Martyrer der molinistischen Gnade, . . . 1584 [in Ingolstadt] Thesen verteidigen, in denen wohl zum ersten Male seitens der Gesellschaft [Jesu] diese neue Erfindung der ‚scientia media' erscheint, die er für notwendig hält, um die menschliche Freiheit gegen die neueren Irrlehrer zu verteidigen."

Eine Prüfung der Thesen dieser Disputation zeigt, daß sie ganz beim Nächstliegenden bleiben. Es findet sich keine Andeutung der „scientia media"; es fehlt sogar die Erwähnung der einfachen Tatsache, daß Gott auch das Bedingt-Zukünftige erkenne. Aber vielleicht führte die mündliche Disputation damals in Ingolstadt, ähnlich wie 1582 in Salamanca, über die harmlosen gedruckten Thesen hinaus zu einer Verteidigung der „scientia media"? Das wäre an sich denkbar; aber durch eine eingehende Untersuchung läßt sich nachweisen, daß gerade diese Disputation, im Gegensatz zu andern unter Valencia gehaltenen, eine reine Formsache war, daß es höchstwahrscheinlich überhaupt zu keinem ernsten Disput gekommen ist, sowohl der Veranlassung der Disputation, wie der besondern Stellung des Defendenten wegen. Damit dürfte die Behauptung, Valencia habe 1584 in Ingolstadt die „scientia media" verteidigt, mit aller nur denkbaren Sicherheit in das Reich der Legende verwiesen sein. Die weitere Frage, ob Valencia überhaupt vor 1589 die „scientia media" vertreten habe, wird durch eine Untersuchung der gedruckten und ungedruckten Schriften, Gutachten und Zensuren Valencias geklärt.

Zeitlich kommt als erste Frühschrift eine Hs. der Bibliothek von Loches in Betracht, die Sommervogel unserem Gregor zuschreibt, ein „Commentarius in libros Aristotelis de anima" (1570). Es ließ sich nachweisen, daß der Verfasser nicht Gregor, sondern ein Jesuit Diego Borazá (1541—1581) aus der spanischen Provinz Valencia ist, der während seines Aufenthaltes als Philosophieprofessor in Dillingen und Paris „Jacobus Valentinus" genannt wurde.

In der ersten echten Schrift Valencias, der Dillinger Disputation „De praedestinatione et reprobatione" (1574), verteidigt er zwar die Folgerungen des Molinismus mit voller Deutlichkeit; dagegen hat

er den Molinismus selbst, die Voraussicht des Bedingt-Zukünftigen als Schlüssel des Problems, noch nicht erfaßt. Ebensowenig findet sich hier die oben als „Valencianismus" gekennzeichnete Theorie.

In der nächsten Schrift, der Ingolstädter Disputation „De divinae gratiae natura" (1576), wird zwar auch nicht die „scientia media" verteidigt; wohl aber ist jetzt dem 27jährigen Professor seine (von der molinistischen verschiedene) Lösung, der „Valencianismus", bereits aufgegangen.

Unmittelbar vor das Erscheinen der „Concordia" Molinas fällt ein anderes Vorspiel der „Scientia-media-Kontroverse", die Zensur der Lessius-Thesen durch die Löwener Universität (1587/88). Das Gutachten, das Valencia im Frühjahr 1588 zu der Streitfrage abgibt, ist so gehalten, daß Lessius Antimolinismus, Verteidigung der bañesianischen „praedeterminatio" usw. aus ihm herausliest. Wenn sich nun auch Lessius in dieser Hinsicht irrt, so beweist sein Mißverständnis doch indirekt, daß die Lehre der „scientia media" Valencia auch 1588 noch fernliegt. Der Valencianismus tritt zwar hier nicht ausdrücklich hervor, bildet aber die stillschweigende Voraussetzung der Ausführungen.

In den Jahren 1586—1593 ließ Bellarmin in Ingolstadt seine berühmten „Kontroversen" drucken. Den Druck besorgten und überwachten seine Ingolstädter Mitbrüder. Seit Quesnel, Serry usw. wird nun bis heute, z. B. in der Berner Doktordissertation von C. G. van Riel[1] (1921), behauptet, Valencia habe bei dieser Gelegenheit den ursprünglich bañesianischen Text Bellarmins ins Molinistische verändert. Wären solche Änderungen tatsächlich von Gregor vorgenommen worden, so würden sie einen Fingerzeig bieten, wie weit er selbst damals, um 1587, Molinist war. Jedoch hatte schon Le Bachelet die molinistische Grundeinstellung Bellarmins für die Zeit von 1570 bis 1587 nachgewiesen. In Ergänzung der Arbeiten Le Bachelets konnten wir feststellen, daß Valencia tatsächlich an Änderungen des Bellarmin-Textes beteiligt ist (was Le Bachelet unentschieden gelassen hatte), aber als offizieller Ordenszensor im Einvernehmen mit Bellarmin. Es kann sich bei diesen Änderungen nur um Kleinigkeiten („paucula") gehandelt haben, wahrscheinlich um Abschwächung einiger allzu kräftiger Ausdrücke Bellarmins über die deutschen Protestanten. — Zum Molinisten konnte Valencia den Bellarmin schon deshalb nicht machen, weil er damals selbst noch keiner war. Somit konnte eine nähere Untersuchung der „Kontroversen" Bellarmins für unsere Arbeit ausscheiden.

Nachdem wir unsere Abhandlung im Juni 1925 schon völlig abgeschlossen und aus den Frühschriften Valencias, sowie aus der in

[1] Über die wissenschaftliche Wertlosigkeit dieser Arbeit vgl. Schol 1 (1926) 263 ff.

dem Kommentarwerke erkennbaren Schichtung mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit nachgewiesen hatten, daß ihm bis zum Erscheinen der „Concordia" der molinistische Grundgedanke, ja auch die Vorstufe dazu, d. h. die Behauptung, Gott erkenne mit Gewißheit die bedingt-zukünftigen freien Handlungen der Menschen, fremd geblieben sein müsse, entdeckten wir im Juli 1925 im Münchener Hauptstaatsarchiv[1] eine bisher unbekannte Hs. Valencias vom Jahre 1586 und fanden darin eine erfreuliche Bestätigung unserer Folgerungen: ein eigenhändig geschriebenes Gutachten Valencias eben über die Frage, ob Gott mit Sicherheit das Bedingt-Zukünftige erkenne. Es handelt sich um ein Gutachten der Dillinger Studienkommission der oberdeutschen Jesuitenprovinz zum ersten Entwurf der „Ratio Studiorum". Der Entwurf der Studienordnung hatte eine Reihe von Thesen aufgestellt, an die sich alle Professoren des Ordens halten sollten, darunter als „Propositio 8" im Anschluß an den ersten Teil der Summa des hl. Thomas: „Deus de quibuscunque rebus, de liberis etiam actibus, quamquam nunquam futuris, certo et infallibiliter cognoscit quid quibus positis futurum esset." Also gerade die These, die als unmittelbare Vorstufe des Molinismus zu bezeichnen ist.

Während nun Gregor in seinem Gutachten zu den übrigen Punkten und Thesen meist nur mit wenigen Worten seine ablehnende oder zustimmende Stellungnahme ausdrückt, schreibt er gegen diese These, fast möchte man sagen, eine eigene Abhandlung. Wegen ihrer entscheidenden Bedeutung für die ganze vorliegende Untersuchung wurde ihr Wortlaut am Schluß der Arbeit als „Beilage" abgedruckt. Der Hauptinhalt ist folgender: Die These darf nicht „definiert" werden. Wenn man überhaupt bezüglich dieser Frage etwas festlegen will, so soll man lieber das Gegenteil definieren; denn erstens widerstreitet die These ganz offenbar der Lehre des hl. Thomas, und zweitens zerstört sie logisch den Begriff der menschlichen Wahlfreiheit. Wahlfreiheit besagt, daß die betreffende Ursache vor Setzung des Aktes noch indifferent ist. Diese These dagegen behauptet: „quaedam posse poni antecedenter ad ipsum actum, quibus positis hoc ipso praecise, quod ea ponerentur, certo et determinate futurus esset talis actus, et ut certo ac determinate futurus cognosceretur a Deo." Das widerspricht aber offenbar der echten Definition der Freiheit. Wenn man sich auf die unendliche Vollkommenheit Gottes beruft, um diese These zu begründen, so antwortet er: So vollkommen Gott auch ist, er kann doch nie etwas auf eine solche Weise wissen, wie dieses infolge seiner Natur überhaupt niemals wißbar ist („Deus [non] eo modo sciat aliquid, quo ipsum per se non est scibile").

In einem dritten Absatz weist Valencia dann auch die Gründe zurück, mit denen die Verfasser des Entwurfes in dem beigegebenen

[1] Iesuitica in genere, Fasc. 25, nr. 367.

„Commentariolus" ihre These zu stützen suchen: Die Schriftstellen, die Gott ein Erkennen des Bedingt-Zukünftigen zuschreiben, seien von einem höchstwahrscheinlichen, nicht aber von einem unfehlbaren Vorauswissen Gottes auszulegen. Gegen die zur Stützung der These angeführten Autoren spielt er das nicht minder geringe Ansehen des hl. Thomas und seiner „sectatores" aus und schließt mit einem entschiedenen: „Non itaque esset illa propositio definienda."

Ebenso bestreitet Valencia in seinem Gutachten zur „Propositio 9" die absolute Notwendigkeit einer göttlichen unmittelbaren Mitwirkung zu jedem Akte eines Geschöpfes, wenn er auch deren Tatsächlichkeit zugibt. Die beiden großen Abänderungsversuche innerhalb des Molinismus der letzten Jahrzehnte, die eigenartige Auffassung vom Wesen des Selbstentscheides des freien Willens bei De San, De Régnon usw. und der entgegengesetzte Versuch J. Stuflers S. J., haben somit, wenn auch in verschiedenem Grade, in Valencia ihren Vorläufer.

Nunmehr läßt sich als Ergebnis der vorhergehenden Einzeluntersuchungen das allmähliche Werden der valencianisch-molinistischen Lösung im Denken Gregors zeichnen. Bei seinem Scheiden aus der spanischen Heimat (Herbst 1572) ist sein Standpunkt nicht ein „Molinismus" (von seinem Lehrer Mancio a Corpore Christi O. P. wird Valencia auch die Ansicht übernommen haben, daß Gott das Bedingt-Zukünftige nur mit hoher Wahrscheinlichkeit erkenne), wohl aber eine psychologische Empfänglichkeit für molinistische Gedankengänge und eine fast instinktive seelische Abwehrstellung gegen den kommenden Bañesianismus. Nach dem kurzen halbjährigen Aufenthalt in Rom entwickelt sich Valencia dann in Deutschland selbständig weiter. Die wissenschaftlichen Kämpfe mit den älteren Mitbrüdern und Mitprofessoren, besonders dem P. Hieronymus Torrensis S. J., um das Verhältnis der göttlichen Gnade und der Prädestination zum freien Willen, anderseits der theologische Kampf gegen den Lutheranismus und mehr noch gegen den Calvinismus, zwangen Gregor, sich eingehend mit diesem Problemkomplex auseinanderzusetzen. Seine Erstlingsschrift, die Dillinger Disputation „De praedestinatione" (1574), ist im wesentlichen wohl eine selbständig zusammengefaßte Wiedergabe des in Spanien Aufgenommenen. Im nächsten Jahre (1575) nach Ingolstadt, dem Mittelpunkt des wissenschaftlichen Verteidigungs- und Angriffskampfes gegen die Protestanten, berufen, läßt ihm das Problem „Gott und die Willensfreiheit" keine Ruhe. Von dem unmittelbaren Zusammenhang mit seinen spanischen Mitbrüdern abgeschnitten, bleibt er in der gleichen antibañesianischen Richtung wie jene, aber doch auf einem andern Wege, indem er nicht zunächst vom Geheimnis des göttlichen Erkennens („scientia media"), wie Fonseca, Molina, Lessius, Suarez, ausgeht, sondern von dem Rätsel des Sich-Entscheidens des freien Willens. Hier ist für ihn der erlösende Gedanke: Der Selbst-

entscheid ist kein eigentlich neuer Akt, der von Gott und Mensch zugleich gesetzt werden muß und dadurch zu einem innerlich widerspruchsvollen Dinge zu werden droht, sondern er ist sachlich identisch mit der Fähigkeit des freien Willens selbst. Diese neu gewonnenen Einsichten legt Gregor 1576 der Öffentlichkeit vor. Das Jahr 1576 bedeutet somit den entscheidenden Einschnitt: Valencia hat sein System, den „Valencianismus", entdeckt. Auf diesem Standpunkte verbleibt er auch 1584, bei der vielberufenen, völlig harmlosen Doktordisputation „De scientia Dei et de praedestinatione". Das neuentdeckte Gutachten von 1586 beleuchtet scharf seine Stellung zu unserm Problem: Es zeigt sein selbständiges Verhältnis zum hl. Thomas; vor allem aber wird es dadurch so lehrreich, daß er seinen Standpunkt jetzt bewußt gegen einen andern verwandten Standpunkt abgrenzt. Die beiden Voraussetzungen des Molinismus werden, wenn auch in verschiedenem Grade, abgelehnt: Eine unmittelbare Mitwirkung Gottes zu jedem geschöpflichen Handeln ist keine Denknotwendigkeit; vor allem aber: Gott sieht das Bedingt-Zukünftige nur mit hoher Wahrscheinlichkeit, nicht mit unfehlbarer Gewißheit voraus. Auch die Herausgabe der Bellarminschen „Kontroversen" (um 1587) und die Lessius-Zensur (1588) bedeuten keine Änderung oder wesentliche Fortentwicklung seiner Ansichten.

Im achten Kapitel: „Was übernahm Valencia von der ‚Concordia' des Molina?" wird nachgewiesen, daß die „Concordia" frühestens im Spätsommer 1590 in Valencias Hand gekommen sein kann, während der erste Band des Kommentares sich wahrscheinlich schon seit Januar dieses Jahres unter der Presse befand. Dann wird versucht, die Gestalt zu rekonstruieren, die bei der ersten Drucklegung jene Abschnitte hatten, in denen später der Molinismus gelehrt wird. Wir zeigen hier mehr aus innern Gründen, daß sich zwei verschiedene Schichten, eine „vormolinistische" und eine „nachmolinistische", deutlich gegeneinander abheben, daß also die zweite Antwort auf den zweiten Einwand mit der Lehre von der sichern Erkenntnis des Bedingt-Zukünftigen noch nicht im ursprünglichen Text stand, und daß im gleichen „Punctum" die Überschrift des § 3 nachträglich geändert worden sei in „De concordia divinae praescientiae . . .", während früher dort gestanden haben müsse: „An certitudo huius divinae cognitionis tollat contingentiam futurarum rerum." — Seiner ganzen Substanz nach war das gedruckte Kommentarwerk Valencias schon etwa anderthalb Jahrzehnte früher entstanden, da es nur die vervollkommnete Form der Vorlesungsdiktate darstellt, an denen er seit 1573 arbeitete und die er seit 1586 zum Drucke vorbereitete. Mehrere Hss. in verschiedenen Bibliotheken stellen solche Vorlesungsdiktate Valencias aus den Jahren 1575—1584 zu einzelnen Teilen der „Summa" dar. Der Vergleich dieser Hss. mit den entsprechenden Abschnitten des gedruckten Werkes ergab, daß beide nach Form

und Inhalt im wesentlichen völlig gleich waren; nur sind in dem gedruckten Werke die Belege, Zitate, Beispiele und ähnliches reichhaltiger. Bis dahin hatten wir jedoch die Diktate gerade zu den Quästionen, die uns hier am meisten interessieren, vor allem zu I disp. 1, q. 14, p. 5, nicht auffinden können.

Das ist uns nun inzwischen gelungen. In der Hss.-Sammlung der Eichstätter Staatsbibliothek befindet sich eine Hs. Nr. 394 in 4° mit dem Titel „Commentariorum in Primam Secundae partis S. Th. D. Thomae Aq. Tomus primus: complectens ea, quae tractantur per Gregorium de Valentia . . . in Academia Ingolstadiensi anno 1578/79" (526 S. u. 8 Bl. Index). Dieser Kodex enthält einen Anhang (mit neuer Paginierung S. 1—103) mit dem Titel „Ex Commentariis R. P. Gregorii de Valentia in 1. partem Summae Theologicae S. Thomae Collectanea quaedam de diversis materiis, ut sequens indicabit Index." Als Schreiber des Buches (sowie vier weiterer Eichstätter Hss. mit andern Teilen der Vorlesungsdiktate Valencias) glauben wir mit hoher Wahrscheinlichkeit, auf Grund der Zeitangaben und einer Randnotiz, den späteren Ingolstädter Theologieprofessor Georg Eberhard S. J. namhaft machen zu können. Das erste Stück dieser „Collectanea" (S. 1—31 des Anhanges) trägt die Überschrift „Ex 1 p. q. 14 a. 13. De divina praescientia futurorum contingentium. Tractatus R. P. Gregorii." Diktiert (oder nachgeschrieben) ist die Vorlesung am 12. Oktober 1579. Es ist also gerade das „Punctum", dessen ursprüngliche Gestalt wir in unserer Arbeit zu rekonstruieren versucht hatten. Ein genauer Vergleich zeigt nun, daß der spätere Druck und dieses Diktat im Aufbau, in der Gliederung der Teile, im Inhalt und meist auch in der Formulierung genau übereinstimmen. Nur bei dem bekannten zweiten Einwand und in der Überschrift des dritten Teiles zeigen sich die entscheidenden Abweichungen. Wegen der Wichtigkeit des Fundes mögen die beiden Texte einander gegenübergestellt werden.

Druck von 1591

[col. 320:] Secundum argumentum [= Einwand] est, quod Deus certissime cognoscit quosdam effectus fuisse futuros, si caussae illorum non fuissent impeditae, quae tamen impeditae fuerunt.

At illos effectus non cognoscit nisi in illorum caussis.

Ergo cognitio Dei respectu futurorum contingentium etiam est certa ut est cognitio illorum in suis caussis.

Diktat von 1579

[p. 14:] 2^{m} argumentum: Si quis in casu, quo causa libera impeditur, ut non habeat effectum aliquem, cognoscat illum effectum futurum fuisse, nisi causa impediretur, tunc talis effectus non cognoscitur fuisse futurus, nisi in causa.

Sed Deus novit hoc modo aliquos effectus liberos futuros et cognoscit certa cognitione.

Ergo cognitio effectus contingentis in sola causa potest esse certa et infallibilis.

Minor patet. Nam ...

Maior autem probatur ex aliquot locis Scripturae.

Nam 1 Reg. 23 [David und die Zeiliten].

Praeterea Sapient. 4 de iusto quodam dicitur „Raptus est ne malitia mutaret intellectum".

[Item Matth. 11 dixit Christus: „Vae tibi Bethsaida ..."]

Ex quo loco [Sap. 4] apparet Deum certo iudicasse (non enim ullum iudicium Dei est incertum) iustum illum, qui de vita sublatus est, fuisse peccaturum, si mansisset in vita, ac proinde illum de vita sustulisse.

Adde huc etiam ... Aug. epistola 105 ...

[Folgt Antwort auf ersten Einwand.]

Ad secundum argumentum alterutro e duobus modis responderi potest, ex quibus nos posteriorem solum eligendum putamus, licet alicui forte videri posset prior quoque non improbabilis.

Primo igitur responderet forte aliquis ad illud secundum argumentum per distinctionem Maioris: Nempe Deum non cognovisse effectus illos fuisse absolute et simpliciter futuros, sed

fuisse quidem futuros valde possibiliter, atque adeo fuisse futuros moraliter certo quantum erat ex praesenti dispositione caussarum. Quod Dei iudicium et per se certissimum fuit,

et etiam potuit esse sufficiens, ut ... Deus ... ex vita evocaret iustum illum, quo faceret illius electionem certam.

Maior[1] est satis clara. Nam ...

Min.[2]: ad 1[m] partem: probatur ex Scriptura.

[Diese Stelle fehlt.]

Sap. 4....

Item Matth. 11 ...

Iam probatur 2[a] pars: Nam est inconveniens Deum habere aliquod iudicium incertum. Item est inconveniens ex incerto iudicio inductum fuisse Deum ad tollendum iustum de vita, more hominum, qui probabili et fallibili iudicio duci possunt.

[fehlt.]

[Antwort auf ersten Einwand.]

Ad secundum argumentum

concessa Maiore negatur 2[a] pars Minoris[3], si sensus sit, Deum iudicavisse illos effectus fuisse absolute futuros. Ad loca Scripturae respondeo: Ex illis tantum sequi, quod Deus cognoverit tales effectus

possibiliter admodum fuisse futuros.

Hoc enim satis est ad hoc, ut volens certam facere salutem illius iusti, tolleret illum de vita.

---

[1] Entspricht der Minor im gedruckten Werk.
[2] Entspricht der Maior im gedruckten Werk.
[3] Entspricht der Maior im gedruckten Werk.

[Ähnlich bei den Sidoniern.]	[siehe unten.]
[Beispiel vom Sohn auf der Universität.]	[Das gleiche Beispiel.]
[siehe oben.]	
[Belege aus Augustinus u. Prosper.]	[Ähnlich bei den Sidoniern.]
Nihilominus hanc responsionem minime probandam iudicamus. Nam etsi quaedam admiscet vera, tamen omnino falsum est id per quod praecipue in ea respondetur ad difficultatem argumenti.... [Folgt der Einschub von $2^1/_2$ Foliokolumnen: Gott erkennt das Bedingt-Zukünftige mit absoluter Sicherheit.]	[fehlen.] [Diese zweite Antwort auf den zweiten Einwand fehlt völlig.]
Tertia assertio. Ex hoc praecise ... [Darlegung des „Valencianismus"].	Tertia conclusio: Ex eo praecise ... [wesentlich gleich].
[col. 326 § 3:] De concordia divinae praescientiae et contingentiae futurorum.	[p. 17:] [Diese Überschrift fehlt völlig.]
Restat quaestio Tertia, utrum nimirum certitudo divinae praescientiae ... tollat contingentiam rerum?	Caput III. Utrum certitudo divinae praescientiae tollat contingentiam effectuum.

Dieser neue Archivfund bestätigt also, daß der molinistische Abschnitt und die Überschrift des dritten Paragraphen „De concordia ..." ursprünglich, jedenfalls um 1580, im Kommentar Valencias fehlten. Vor 1586 (Gutachten zur „Ratio Studiorum) und vor 1588 (Lessius-Zensur) kann er die betr. Stellen nicht eingeschoben haben, weil er damals noch die entgegengesetzte Ansicht hielt. Vielmehr muß der Einschub (wie S. 132—134 unsrer Arbeit gezeigt wird) in das bereits unter der Presse befindliche Werk geschehen sein. Was hat nun Gregor zu dieser Umarbeitung in elfter Stunde bewogen? Nicht der Beschwerdebrief des Lessius an Bellarmin, an den man zunächst denken könnte, wohl aber die Rücksicht auf die zweite Ausgabe der Studienordnung von 1591/92 hat hier mitgespielt. In der am 18. Juli 1592 publizierten „Pars speculativa" der endgültigen „Ratio Studiorum" ist nämlich die von Gregor in seinem Gutachten (1586) bekämpfte These von der sicheren göttlichen Voraussicht des Bedingt-Zukünftigen für alle Theologieprofessoren des Ordens vorgeschrieben. Aus mehreren Briefen in den Ordensarchiven ließ sich zeigen, daß der General den „Index opinionum" (= „Pars speculativa") bereits am 9. November 1590 dem Valencia auf seine Bitte zusandte und daß dieser daraufhin „in una vel altera propositione" sich dessen Festsetzungen anpaßte (Brief vom 26. Januar 1591).

Ein direktes Zeugnis dafür, daß Valencia in dieser Zeit (1589 bis 1591) die „Concordia" des Molina gelesen hat, fand sich zwar nicht, abgesehen von der beachtenswerten Vermutung des Lessius, Valencia

sei durch das Studium der „Concordia" umgestimmt worden. Aber zunächst ist es von vornherein doch höchst wahrscheinlich, daß Valencia sich das berühmte Buch seines Ordensbruders, sobald es auf dem Büchermarkte erschien, zu verschaffen suchte; war doch die „Concordia" formell die Vereinigung mehrerer Teile eines Kommentares zum ersten Teil der Summa des hl. Thomas, also gerade zu dem Teil, den auch Valencia in seinem ersten Bande kommentierte. Nicht unwahrscheinlich scheint es uns auch, daß Lessius Valencia indirekt auf die Neuerscheinung aufmerksam machen ließ, weil ihm viel an dessen Stellungnahme lag (vgl. Lessius' Briefe an Bellarmin vom 12. Juli 1590 und 9. Januar 1591). Einen ziemlich sicheren Beweis dafür, daß Valencia die „Concordia" während der Drucklegung seines ersten Bandes in die Hand bekommen hat, möchten wir in der auffälligen Änderung der Überschrift des § 3, „De Concordia divinae praescientiae ..." (s. oben S. 102) erblicken. Das wird man wohl unter den konkreten Umständen mit gutem Grunde als eine „citatio implicita" werten müssen. Molinas Buch, so möchten wir glauben, wird Valencias Hauptschwierigkeit gelöst haben, daß durch die sichere göttliche Erkenntnis des Bedingt-Zukünftigen die Willensfreiheit zerstört würde, eben jene Schwierigkeit, die er in seinem Dillinger Gutachten 1586 mit großem Nachdruck betont hatte.

Die Gesamtheit der in unsrem Buche entwickelten Gründe — nicht unerheblich verstärkt durch den in diesem Aufsatz benutzten neuen Archivfund der Urform der Molinismusstellen — berechtigen uns, mit genügender Sicherheit zu behaupten: Valencia hat in sein Buch und dessen „valencianische" Grundanschauungen während des Druckes den „Molinismus" äußerlich eingefügt, veranlaßt durch die Vorschrift der neuen Studienordnung, innerlich überzeugt durch das Studium der „Concordia" Molinas. Aus der Reihe der Prämolinisten ist Gregor von Valencia endgültig zu streichen.

P. Hermann Dieckmann S. J. †

Am 15. Oktober 1928 erlosch im Ignatiuskolleg zu Valkenburg (Holland) unerwartet ein stilles Ordens- und Gelehrtenleben. P. Dieckmann, der seit dem Jahre 1915 dem Lehrkörper des Kollegs angehörte und Fundamentaltheologie vortrug, erlag einem langjährigen inneren Leiden, das langsam, aber unaufhaltsam seine Kraft aufzehrte. Es erscheint fast unbegreiflich, wie der hingebende, willensstarke Mann in diesen Jahren nicht allein seinen Pflichten als akademischer Lehrer gewissenhaft nachzukommen vermochte, sondern sich auch noch die Kraft zu einem reichen schriftstellerischen Arbeiten abrang.

Nach Vollendung seiner philosophischen Studien hatte er in Südbrasilien in Erziehung und Unterricht gewirkt und sich dort in seinen Mußestunden naturwissenschaftlichen Studien zugewandt, deren Früchte in einigen Aufsätzen niedergelegt sind. Nach seiner Rückkehr ins

Ignatiuskolleg (1909) vollendete P. Dieckmann seine theologische Ausbildung, wurde dann zunächst den „Stimmen der Zeit" zugeteilt, jedoch bald für das Lehrfach bestimmt. Nach einer weiteren wissenschaftlichen Schulung, die in Wien mit dem Doktorgrad der Philosophie ihren Abschluß fand, begann er seine Tätigkeit als Lehrer, die er bis zum Sommer dieses Jahres fortsetzte. Das Amt mußte die Kraft eines Mannes fast ganz in Anspruch nehmen, und doch griff P. Dieckmann sehr bald zur Feder. StimmZeit, ZKathTh, ThRev, BiblZ, Bibl, Verbum Domini, Chrysologus, Klio (der bemerkenswerte Artikel: „Die effektive Mitregentschaft des Tiberius", 15 [1918] 339—375) und andere Zeitschriften konnten Beiträge von ihm bringen. Als im Jahre 1926 in Valkenburg die „Scholastik" ins Leben trat, wurde P. Dieckmann von Anfang an einer ihrer treuesten und hingebendsten Mitarbeiter. Er unterstützte die Zeitschrift nicht allein durch Artikel, sondern vor allem durch seine gewissenhafte und sachliche Berichterstattung über alle Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Fundamentaltheologie in trefflichster Weise.

Aus Dankbarkeit übernahm P. Dieckmann die Vollendung oder Neuherausgabe von Schriften seiner verstorbenen Lehrer, Chr. Pesch und H. Cladder. Cladders Werk über das Evangelium des hl. Matthäus, „Als die Zeit erfüllt war", wurde von ihm überarbeitet und ergänzt (Freiburg 1922). Die Aufsätze Cladders über den ersten Korintherbrief aus „Chrysologus" wurden von ihm in dem Schriftchen „Korinth, die Kirche des hl. Paulus" (Aachen 1923) gesammelt. In ähnlicher Weise vollendete er Chr. Peschs Werk „Gott der Eine und Dreieine" (Düsseldorf 1926). Als selbständiges Werkchen erschien „Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit" (Aachen 1920). Dann folgte „Die Verfassung der Urkirche. Dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte" (Berlin 1923), eine Vorarbeit für das große zweibändige Werk „De Ecclesia" (Freiburg 1925). In diesem hat Dieckmann sein reiches Wissen niedergelegt und der Wissenschaft ein Buch geschenkt, das die gesamte bisherige Forschungsarbeit in gründlichster und zugleich selbständiger Weise zusammenfaßt. Der Fachgelehrte findet hier die strengsten Anforderungen erfüllt, und dem Mann der Seelsorge wird über die Kirche, das Gottesreich, über Christi Königtum eine solche Fülle von Stoff und Anregung geboten, daß er nur hineinzugreifen braucht, um reichste Schätze zu heben. Allseitige Anerkennung, auch von allerhöchster Seite, ist dem bescheidenen Verfasser für dieses Werk zuteil geworden. Ihm selbst war in seiner Bescheidenheit und Selbstlosigkeit diese Anerkennung nur deshalb zur Freude, weil er darin erkennen durfte, daß seine Arbeit andern, vor allem seiner Kirche und den Seelen, zum Nutzen und Segen gereichte. Die überaus günstige Aufnahme, die dem Buche von allen Seiten wurde, ermutigte den Verfasser zurückzugreifen, um die „Theologia fundamentalis" durch

einen Band über die Offenbarung und die Sendung Christi zu vervollständigen, und dann durch einen weiteren über die Inspiration. Unter Zurückstellung anderer, zum Teil schon begonnener Arbeiten ging P. Dieckmann mit der ihm eigenen Entschlossenheit trotz sichtlicher Abnahme der Kräfte ans Werk und brachte einen neuen Band zum Abschluß, dessen Druck ihn bis zum Tage vor seinem Tode beschäftigte. Den dritten Band über die Inspiration hatte der Kranke eben noch in Angriff nehmen können. Doch bald mußte er der Arbeit entsagen, wie er zuerst geglaubt, nur für kurze Zeit. Es sollte für immer sein. Einige kleinere Arbeiten wurden in den letzten Tagen noch vollendet; es geschah mit dem Aufgebot des schwachen Restes von Kraft, der dem müden Leib geblieben war.

Die wissenschaftliche Betätigung nahm P. Dieckmann nicht so ausschließlich in Anspruch, daß er nicht von Zeit zu Zeit einige Stunden für andere Arbeit frei gehalten hätte. Manche Artikel erbaulichen Inhalts sind seiner Feder zu verdanken. Einige derselben hat er gesammelt in dem Schriftchen: „Alle meine Quellen sind in dir. Gedanken zu Zeiten und Festen des Kirchenjahres“ (Düsseldorf 1924). Ein Büchlein, von dem man mit Recht geschrieben: „Herrliche Gedanken, die wandeln im sicheren Schritt tiefgründiger Dogmatik und doch im heiteren Lächeln eines feinen, geistvollen Stils.“ Wer Dieckmanns Begabung kennen lernen will, wer etwas von der religiösen Tiefe und Glut seiner Seele ahnen will, der greife zu diesem Werkchen. Es offenbart uns einen Gelehrten, der seines heiligen, reichen Wissens froh geworden ist und andern von seiner Freude und seinem Reichtum mitteilen will. Am Mittag des 15. Oktober 1928 tat P. Dieckmann den letzten Atemzug. Sein Erdenwerk war vollendet. Er hatte am 2. Juli erst das 49. Lebensjahr begonnen. R. i. P.

Besprechungen

Lepin, M., L'Idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. gr. 8° (X u. 817 S.) Paris 1926, G. Beauchesne. *Fr.* 60.

Wer sich in dieses über 800 Seiten starke Buch vertiefen will, dem ist anzuraten, daß er zunächst die Schlußfolgerungen (720—758) durchliest. Er wird dadurch einen gewissen Überblick über das Werk erhalten, die eigene Ansicht des Verfassers über das Meßopfer kennen lernen, so für das Studium des Buches einen höheren Standpunkt und für die Beurteilung mancher Bemerkungen des Verfassers eine Richtschnur gewinnen.

Es ist eine große Leistung, die hier vorgelegt wird. Man kann sagen, es stecke eine Arbeit von 30 Jahren darin. Bereits 1897 hat der Verfasser ungefähr über denselben Gegenstand eine Doktorarbeit veröffentlicht. Sein nächstes Ziel ist, eine Bestandsaufnahme der Ansichten der Theologen vom 9. bis 20. Jahrhundert über das Wesen des Meßopfers zu machen und zugleich diese Ansichten in gewisse Klassen zu ordnen. Das entferntere Ziel ist, seine eigene Meßopfertheorie zu empfehlen.

Das nächste Ziel ist in gewissem Sinne gut erreicht. Ungefähr 300 bis 400 Theologen werden aufgezählt und ihre Ansichten mit einigen Ausnahmen wörtlich aus ihren Werken zitiert. Diese Zusammenstellung ist sehr dankenswert. Auffallend ist es, daß das Konzil von Trient nach Theiner zitiert und die neue Ausgabe der Görresgesellschaft nicht erwähnt wird, obschon der VIII. Band mit den endgültigen Verhandlungen über das Meßopfer bereits 1919 erschienen ist.

Daß in der heiligen Messe Gott dem Herrn ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht wird, ist von Gott geoffenbart und von der Kirche als Glaubenssatz vorgelegt. Aber worin das Wesen des Meßopfers liege und wie das Wesen des Opfers in der Messe verwirklicht werde, ist eine schwierige und bis heute noch nicht zur allgemeinen Zufriedenheit beantwortete Frage. Es ist ein schwieriges Unternehmen, die Ansichten von 300 bis 400 Theologen in einer dunklen Sache darzulegen, jedem einzelnen gerecht zu werden, ihn richtig zu verstehen und die Klassifizierung der Meinungen in befriedigender Weise durchzuführen. Oft ist es schwer zu entscheiden, welcher Kategorie der einzelne zuzuzählen ist. Für den Zeitraum seit Ende des 16. Jahrhunderts stellt Lepin folgenden Aufriß der Ansichten auf (721 ff.):

I. „Autour de l'idée d'immutation". Die Veränderung der Opfergabe gehört zum Wesen des Opfers. 1. Die Opferveränderung geschieht an Brot und Wein, indem sie in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden: Tolet, Suarez, Tanner, Scheeben (576), Schanz (654). Auch Kramp, den Lepin nicht nennt, gehört hierher. Suarez (De sacramentis 75, 2, 12; ed. Paris 1867, tom. 21, 653) sagt: „Fatemur enim, non solum Christum esse rem oblatam, sed aliquo etiam modo panem et vinum." Jedenfalls hat Suarez keinen Widerspruch zum Tridentinum hierin gesehen. — 2. Die Opferveränderung geschieht an Christus, und zwar wirklich: a) in der heiligen Kommunion: Bellarmin; b) in der Wandlung und in der heiligen Kommunion; in der Wandlung, insofern Christus durch die Konsekration in einen Zustand der Erniedrigung versetzt wird: De Lugo; c) nur in der Wandlung, wegen des Zustandes der Erniedrigung: Franzelin. — 3. Die Opferveränderung geschieht an Christus, aber nicht wirklich, sondern symbolisch durch die symbolische oder mystische Trennung von Leib und Blut in der Doppelkonsekration: a) Das Wesen

des Meßopfers liegt einfach darin, daß das Kreuzesopfer durch die mystische Schlachtung dargestellt wird: Allen, Estius (724). b) Zum „sacrificium relativum", wie das Meßopfer es ist, genügt eine mystische Schlachtung des Opfers, eine „nota exsistens in re, qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis": Vazquez (406). c) Die Wandlung ist „eine immolatio virtualis", insofern sie den lebenden Christus töten würde, wenn er nicht „vi concomitantiae" ganz gegenwärtig würde: Lessius (413). — Im Verlaufe des Werkes finden sich auch Theologen, die verschiedene Wege zu allerhand Kombinationen vereinigen. Keiner von allen diesen Versuchen, meint L., führt zum Ziel. „Über das eucharistische Opfer Rechenschaft ablegen wollen und trotz allem das Wesen des Opfers in den Gedanken der Zerstörung oder Veränderung verlegen, das heißt in unentwirrbare Schwierigkeiten und in eine wahre Sackgasse geraten" (727). Er sucht einen andern Weg: Zum Wesen des Opfers gehört keine Zerstörung und auch keine Veränderung der Opfergabe. Daher:

II. „Autor de l'idée d'oblation". Die Opfergabe braucht nicht verändert zu werden (727 ff.). Weitere Unterabteilungen sehe ich hier beim Verfasser nicht. — Die mystische Veränderung oder „Schlachtung" wird nicht geleugnet, im Gegenteil, sie wird behauptet; aber sie soll kein Wesensteil, sondern Bedingung sein. Christus opfert sich ständig seit der Erschaffung seiner Seele in alle Ewigkeit; die Messe ist „das himmlische Opfer, gegenwärtig gesetzt auf unserem Altar" (750), und zwar nach Christi Willen so, daß die Darstellung des blutigen Opfers eine Bedingung für das unter uns gegenwärtige Opfer ist (751). L. definiert schließlich die Messe: „L'oblation, que le Christ fait de lui-même, et que l'Église fait du Christ, sous les signes représentatifs de son immolation passée" (754). Er findet seine Theorie des „sacrifice-oblation", im Gegensatz zum „sacrifice-immutation" bei der sog. „französischen Schule": De Bérulle, De Condren, Olier, Thomassin, aber auch bei der „deutschen Schule": Möhler, Scheeben, Thalhofer, Schanz. Zu denen, die sich klar für den Gedanken des „sacrifice-oblation" aussprechen, zählt der Verfasser auch Christian Pesch und De la Taille (730). Diese Zusammenstellung würde wohl dem verewigten P. Pesch ein Kopfschütteln abgenötigt haben. Übrigens übt L. an De la Taille eine ausgiebige Kritik.

Man fragt sich: Betrachten denn nicht alle Theologen, mit Ausnahme etwa von Bellord, der das Wesen des Opfers im Opfermahl sieht, die „oblatio" als Wesensteil des Opfers, als Gattungsbegriff, zu dem aber noch ein artbildender Unterschied hinzutreten muß, um sie von andern Darbringungen oder Schenkungen zu unterscheiden? Die „oblatio", wie L. sie beschreibt, etwa S. 738, erinnert stark an die „Hingabe", die „devotio", den Grundakt der Gottesverehrung (S. th. 2, 2, q. 82, a. 1). Das wäre aber noch nicht das eigentliche Opfer. Es handelt sich um das sichtbare Opfer, das „sacrifice rituel ou symbolique", das L. unterscheiden will vom „sacrifice personnel ou directe" (737 f.). Das wirkliche, rituelle Opfer ist wesentlich, wenigstens inadäquat, verschieden von dem nur innern Opfer. Der schwache Punkt in der von L. selbst vertretenen allgemeinen Opfertheorie ist die zu starke, ja ausschließliche Betonung der innern Hingabe.

In Frankreich hat man sich viel mit diesem Buch beschäftigt. G. Bardy, Le sacrifice de la Messe (RevApol 44 [1927] 47—55), referiert sehr anerkennend über das Buch. — A. Verrièle, L'idée du sacrifice (RevApol 44 [1927] 385—444) wendet sich gegen die Auffassung, daß das Wesen des Opfers einzig in der Darbringung bestehe. — F. Cimetier, Oblation et Immolation (RevApol 44 [1927] 682—694) meint, nach dem Naturrecht gehöre die „destructio" nicht zum Wesen des Opfers, wohl aber nach dem positiven Willen Gottes. — F. de Lanversin, Esquisse d'une synthèse du sacrifice (RechScRel 17 [1927] 193—209) erhebt L. gegenüber mit Recht Bedenken gegen die zu ausschließliche Betonung des innern,

geistigen Opfers; auch der äußere Ritus gehöre zum Wesen. —. M. de la Taille, De sacrificio vero et proprio Quaestiones V (Greg 9 [1928] 3—64) bekämpft L.s Auffassung, als ob das Wesen des Opfers in der innern Darbringung ohne den äußern Ritus bestehen könne, so in der q. 2: „Utrum sacrificium in sui ratione includat donationem rei externae externam", und in der q. 5: „Utrum oblatio Christi sacrifica facta sit in primo incarnationis instante". Beide Fragen werden gegen L. verneint. In derselben Nummer des Gregorianum (p. 138—141) hat der in der theologischen Literatur über die Opferlehre außerordentlich beschlagene De la Taille noch eine kleine, aber reiche Besprechung, worin er weitere Auseinandersetzungen mit L.s Theorie ankündigt; er weist auch hin auf eine Anzahl beachtenswerter Theologen des 15.—18. Jahrhunderts, deren Texte L. nicht angeführt hat. A. Deneffe S. J.

Ter Haar, Franciscus, C. SS. R., De occasionariis recidivis iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum. 8° (XVI u. 449 S.) Taurini-Romae 1927. Marietti. *Lib. it.* 30.—

Die Kernfrage des Buches, um die sich die andern Ausführungen gruppieren, ist, ob und wann bei „occasionarii" und „recidivi" die sakramentale Lossprechung zu erteilen, zu verweigern oder aufzuschieben ist. Um den richtigen Mittelweg zu finden, gelte es, die Normen aufzustellen und zu erörtern, „quae Ecclesiae magisterio, rectae rationi et doctrinae magnorum theologorum magis consentaneae sunt"; sie findet der Verfasser in der einschlägigen Lehre des hl. Alphons, die er zugleich aus innern Gründen darzutun und durch das Zeugnis anderer Theologen, vor allem des hl. Thomas, zu erhärten unternimmt. Was das praktische Vorangehen betrifft, so wird man im allgemeinen sich gern den Ausführungen anschließen, die einerseits den Verhältnissen und Hemmnissen Rechnung tragen, sich anderseits aber auch mit Recht gegen eine gefährliche und objektiv grausame Weichherzigkeit wenden, die ein festes Durchgreifen auch da unterläßt, wo es notwendig ist und in den konkreten Verhältnissen moralisch sicher zum Ziele führen würde. Weniger dürfte der eine und andere vom Verfasser formulierte theoretische Satz allgemeine Zustimmung finden, wenigstens was die näheren Einzelheiten angeht; desgleichen die eine oder andere Beweisführung und manche Polemik gegen Génicot, Noldin, Ballerini. Auch wenn man sachlich von der Ansicht dieser Autoren abweicht, so wird man sich doch fragen, ob die Widerlegung des Verfassers durchschlagend ist.

Ob Can. 886 wirklich so ausgelegt werden muß, wie er S. 376 ff. ausgelegt wird, dürfte bezweifelt werden. Gewiß hat der Confessarius zugleich das Amt eines Richters und eines Arztes; aber daraus folgt nicht notwendig, daß beide Ämter auch gerade rücksichtlich der Erteilung der Lossprechung in gleiche Linie gesetzt werden müssen. Willigt der Poenitent in die Aufschiebung der Absolution ein, so besteht weiter keine Schwierigkeit. Dagegen ist die Lage ganz anders in dem Fall, wo die Aufschiebung gegen den Willen eines Poenitenten erfolgt, der zwar aufweist, was hier und jetzt auf seiner Seite zum gültigen und erlaubten Empfang der Lossprechung notwendig ist, dem aber der Beichtvater, lediglich „qua medicus", die Lossprechung aufzuschieben für angezeigt hält. Der Verfasser sucht auch in diesem Fall die Aufschiebung mit der Norm des Can. 886 in Einklang zu bringen: „Si Confessarius dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est." Der Sinn ist nach dem Verfasser (n. 444 ff.) im wesentlichen dieser: „Si Confessarius [sive ut iudex sive ut medicus sive ut doctor] dubitare nequeat de poenitentis dispositionibus [omnibus, quas Confessarius ratione unius ex tribus illis muneribus exigere potest, sive relate ad peccata praeterita sincere dolenda sive relate ad peccata futura

efficaciter impedienda], et hic absolutionem petat [i. e. si revera exigit absolutionem, et non saltem implicite vel (in certis circumstantiis) saltem interpretative consentit in dilationem; quod per se debet, quia suum iudicium iudicio Confessarii submittere tenetur; praeterea: si rationabiliter petit; petit vero non rationabiliter, si dilatio poenitenti hic et nunc magis profutura quam obfutura est] absolutio nec deneganda, nec differenda est [i. e. per se seu secundum regulas ordinarias; ob rationes vero speciales atque extraordinarias, quasi per accidens vel per modum exceptionis, etiam tunc differri potest iuxta prudentiae regulas; immo, his rationibus specialibus suppositis, per se Confessarius petitionis et dissensus poenitentis rationem habere non tenetur]." Der Verfasser macht sodann ausdrücklich darauf aufmerksam, daß das Kirchenrecht und die Moraltheologie an die Frage der Aufschiebung der Absolution nicht unter genau den gleichen Rücksichten herantreten und daß darum eine gewisse Verschiedenheit der Formulierung nicht wundernehmen darf. Die einschlägige moraltheologische Norm faßt er selbst in die Worte: „Confessarius poenitenti sub omni respectu rite disposito et absolutionem petenti, hanc differre nequit. Atvero, licet ut iudex aliquem sufficienter contritum et dispositum censeat ad recipiendam absolutionem, interdum tamen, praecipue ut medicus, iudicare potest, eum non esse satis paratum ac dispositum ut statim absolvatur: ac propterea, si aliunde nil obstat, ipsi, per se etiam sine eius consensu, per breve tempus absolutionem differre potest; imo id aliquando debet" (364 ff.). Für den letzten Teil dieser Norm, „aliquando debet", wird das Criterium angegeben: „quando Confessarius scit seu certo iudicat, dilationem hic et nunc poenitenti magis profuturam quam obfuturam esse" (n. 430 451); oder: „si absolutionis dilatio per accidens, nempe pro hoc poenitente in casu, est unicum quod restat remedium, quo a proximo periculo relapsus liberetur" (n. 455). Den Einwand Ballerinis, von der Behauptung, daß die Aufschiebung der Absolution jemals für einen poenitens „iam dispositus ad absolutionem" das „medium unicum" sei, „quo cogatur ad quidpiam exsequendum", müsse man sagen „hypothesim nimis inverisimilem redolere", will der Verfasser nicht gelten lassen. Indes bringt er keinen zwingenden Gegengrund bei; denn weder die Berufung auf die Erfahrung, noch die psychologische Erklärung „ex visceribus rei" beweisen, daß die „dilatio absolutionis" in einzelnen Fällen das einzige Mittel ist. Aus der Tatsache, daß bisher in den konkreten Verhältnissen kein anderes Mittel die gewünschte Wirkung herbeigeführt hat, folgt nicht, daß kein anderes vorhanden ist, das sie unter eben diesen Verhältnissen herbeiführen kann. — Meines Erachtens bedarf die Ansicht des Verfassers über die „absolutio poenitenti sufficienter contrito et disposito differenda" in den genannten Punkten einer genaueren Überprüfung und einer teilweisen Einschränkung.

Fr. Hürth S. J.

Archives de Philosophie. Volumes I—V. gr. 8° (571, 675, 636, 698 u. 663 S.) Paris 1923—1928, Beauchesne. — Bibliothèque des Archives de Philosophie: Rimaud, J., Thomisme et Méthode. 8° (XXXIV u. 276 S.) 1925. *Fr* 35.—; Diès, A., Autour de Platon. 2 Bde. 8° (XVI u. 615 S.) 1927. *Fr* 36.—.

Die „Archives de Philosophie", eine Publikation, die von einer Gruppe französischer Philosophieprofessoren mit dem redaktionellen Mittelpunkt in Vals (Haute-Loire) herausgegeben werden, haben soeben das erste Lustrum ihres Bestehens vollendet. Das lädt zu einem Rückblick auf das bisher Geleistete ein. Die A. wollen keine Zeitschrift sein, erscheinen daher auch nicht zu regelmäßigen Zeitpunkten, sondern jährlich in drei bis vier Heften, von denen eines einen kritischen Jahresbericht der philosophischen Neuerscheinungen, die übrigen entweder nur je eine Einzelstudie oder eine Gruppe von Aufsätzen über ein bestimmtes Stoffgebiet bringen. Ihr Pro-

gramm (I 1—5) ist, in wissenschaftlichen Forschungsartikeln die scholastische Überlieferung der „philosophia perennis", wie sie sich in erster Linie im Aquinaten darstellt, ohne Festlegung auf einengenden Schulgeist zu pflegen und mit gesundem Fortschritt zu vereinen — also im wesentlichen das gleiche Programm wie das der „Scholastik", die bei ihrem ersten Erscheinen von den A. herzlich begrüßt wurde (IV 259 f.).

Eine Würdigung des reichen Inhaltes der fünf Bände (Platostudien von Souilhé; Übersetzung und Erläuterung einer Schrift Fichtes von A. Valensin; das Heft mit den Thomasstudien von Romeyer, F. Pelster usw.) würde zu weit führen; nur auf die wertvollen, über die verschiedenen Bände zerstreuten Suarezforschungen von Pedro Descoqs S. J. sei nachdrücklich hingewiesen. In einem Aufsatze „Le Suarézisme" (II 187—218) untersucht Descoqs, gegenüber dem verzerrten Suarezbild L. Mahieus, in drei Kapiteln: „Suarez und das Magisterium ecclesiasticum", „Die Beschwerden gegen Suarez" (Eklektizismus, Mangel an innerem Zusammenhang des Systems und an Durchsichtigkeit), endlich positiv „Das Lehrsystem des Suarez und seine Verdienste um die Weiterbildung der christlichen Philosophie". Auf eine Replik Mahieus in der RevThom antwortete Descoqs mit der umfangreicheren Abhandlung „Thomisme et Suarézisme" (IV 434—544), die eine endgültige Erledigung der Angriffe Mahieus auf Suarez darstellen dürfte (1. der sog. ockhamistische Eklektizismus des Suarez; 2. die angeblichen Widersprüche bei Suarez; 3. Suarez und der hl. Thomas). In einem wertvollen Anhang „Thomismus und Magisterium ecclesiasticum" erörtert Descoqs u. a. die Tragweite der kirchlichen Entscheidung über die sog. 24 Thesen und ihre Interpretation durch die beiden letzten Päpste. — In seiner neuesten Arbeit „Thomisme et Scolastique", die das ganze erste Heft des V. Bandes (1—175) einnimmt, setzt sich Descoqs mit dem umfangreichen Werke Rougiers, „La Scolastique et leThomisme" (Paris 1925, Gauthier-Villars, 856 S.) auseinander. Rougier hatte behauptet, die ganze scholastische Synthese beruhe auf dem sachlichen Unterschied zwischen Sosein und Dasein; er identifizierte also Scholastik mit einer im engsten Sinne „Thomismus" genannten Sonderrichtung innerhalb der Scholastik; die genannte Distinktion liege den Dogmen von der Menschwerdung, der Dreifaltigkeit usw. zu Grunde; sie sei aber absurd und erkläre nichts; daher sei die ganze scholastische Synthese, also die Scholastik überhaupt, abzulehnen. Demgegenüber zeigt Descoqs, wie verschieden die Stellung der Scholastiker zur Frage der „realis distinctio" im allgemeinen und zur Fundierung der Dogmen durch sie im besondern ist. Sehr zeitgemäß ist seine eingehend begründete Warnung vor der Gleichsetzung einer bestimmten Schulmeinung mit katholischer Orthodoxie. Sehr zu wünschen wäre, daß Descoqs dem verzerrenden Werke Mahieus ein aus seinen Abhandlungen geformtes Buch über Suarez entgegenstellte.

Ergänzt werden die „Archives" durch eine Sammlung größerer Bücher, die „Bibliothèque des ArchPhil." (jährlich erscheint gewöhnlich ein Band). Der IV. Band, die Doktordissertation von J. Rimaud S. J. bei der Fakultät von Aix, „Thomisme et méthode" mit dem bezeichnenden Untertitel: „Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste?" behandelt in fünf Kapiteln die philosophische Ausbildung des hl. Thomas (er hatte nur einen Lehrer: Albert, nur ein Lehrbuch: die Werke des Aristoteles); den zugleich fortschrittlichen und überlieferungsgetreuen Charakter seiner Lehre (Thomas ist ein Moderner, ein Neuerer, aber kein Umstürzler); die Methode des hl. Thomas im Vergleich zur kartesianischen; endlich den letzten Sinn aller Beschäftigung mit der Philosophie für den Christen: sein Menschentum zu vollenden, seinen Glauben zu denken, sich auf die Vereinigung mit Gott vorzubereiten. — Das Buch hat mit seinen geistvollen, oft allerdings recht kühnen Ausführungen in Frankreich bei Thomisten und Nichtthomisten eine wohlwollende Aufnahme gefunden; Roland-Gosselin O. P. im BullThom (3 [1926] 73—79) und B. Ro-

meyer S. J. in den ArchPhil (4 [1926] 626—631) widmen ihm ausführliche, trotz mancher Vorbehalte anerkennende Besprechungen, J. Huby S. J. einen eigenen Artikel in den „Études" (188 [1926] 533—547). — Das Buch, das seiner ganzen Absicht und Anlage nach sich wesentlich von den Arbeiten eines Ehrle, Grabmann, Pelster usw. und ihrer wissenschaftlichen Erudition unterscheidet, wird doch in seiner Art manches Gute tun und in den Kreisen junger Theologiestudenten anregend wirken. Nur sollten die oben genannten Besprechungen und die Arbeiten der Ehrle-Schule stets als Ergänzung herangezogen werden.

Im 5. und 6. Band der „Bibliothèque des ArchPhil" hat Dès eine Reihe von Abhandlungen, Besprechungen, kleinen Beiträgen usw., die zwischen 1904 und 1925 in verschiedenen Zeitschriften erschienen, zu einem Sammelwerk „Rings um Plato herum" vereinigt: im 1. Halbband „Les voisinages", Arbeiten über die Vorsokratiker; im 2. über Socrates; im 3. textkritische Untersuchungen über die platonischen Dialoge; im letzten Halbband „Esquisses doctrinales", vier Studien über Grundprobleme des platonischen Systems, von denen die beiden letzten, „Der Gott Platons" und „Die Religion Platons", vorher noch nicht veröffentlicht waren.

W. Hentrich S. J.

Hochstetter, E., Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. gr. 8° (VIII u. 180 S.) Berlin 1927, W. de Gruyter. *M* 10.—; geb. *M* 12.—

Bei der entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung des Ockhamismus für die neuere Philosophie ist eine streng historische Untersuchung der Metaphysik und Erkenntnislehre Ockhams, wie sie H. bietet, sehr zu begrüßen. Nach einem Kapitel „Zur Quellenfrage", das zur Chronologie der Schriften Ockhams Beachtenswertes enthält, entwickelt H. die metaphysischen Voraussetzungen, in denen die ganze Philosophie Ockhams wurzelt und durch die erst seine Erkenntnislehre, sein Konzeptualismus, verständlich wird.

Ockham knüpft an die voluntaristische Gottesidee des Duns Scotus und die dadurch bestimmte Kontingenz des Weltgeschehens an. Er bildet hier den Übergang von Scotus zu Descartes, der sogar das innerlich Mögliche und damit die Widerspruchsfreiheit vom absoluten göttlichen Willen abhängig macht. Der entscheidende Zug der Philosophie Ockhams liegt aber nicht in diesem Voluntarismus, sondern darin, daß er nur in den aller rationalen Formungen und Beziehungen zueinander entkleideten empirischen Einzeldingen das dem erkennenden Menschen allein Gegebene sieht, woraus unser gesamtes Wissen entwickelt werden muß. Hierin unterscheidet sich Ockham wesentlich von Scotus. Ockham begründet diesen Ausgangspunkt seiner gesamten Philosophie damit, daß bei der Annahme eines „universale in re" dieses selbst notgedrungen entweder zu einem Teil des Einzeldinges oder mit ihm identisch und dementsprechend in beiden Fällen schlechthin singulär wird. Von hier aus wird gleich die Grundeinteilung der Erkenntnis in intuitive und abstraktive verständlich. Äußerlich liegt eine Anknüpfung an Scotus vor. Ähnlich wie bei Aristoteles ist nach diesem das Fundament unserer Erkenntnis die Wahrnehmung der sinnfälligen Einzeldinge. Die intellektuelle Wahrnehmung unterscheidet sich aber von der sinnlichen dadurch, daß der Intellekt im empirisch gegebenen Einzelding die überindividuelle „Natur", das allgemeine Wesen, erkennt. Das muß natürlich Ockham von seiner philosophischen Grundauffassung aus leugnen. Bei ihm unterscheidet sich die intellektuelle Wahrnehmung von der sinnlichen inhaltlich gar nicht. Gleichwohl hat sie in seinem System ganz grundlegende Bedeutung. Da nämlich seine neue Wirklichkeitsauffassung das individuelle Einzelding zum Zielpunkt des Erkennens macht und zugleich durch Entfernung aller überindividuellen Einlagerungen jeder rationale Zusammenhang zerrissen wird,

ist zunächst der Anschluß der Vernunfterkenntnis an das Objektive verloren gegangen. Es muß also ein unmittelbares intellektuelles Erfassen desselben angenommen werden, auf dem dann als Basis, anders als bei Scotus, die abstrakte Erkenntnis ihrer objektiven Gültigkeit nach gegründet werden kann.

Diese abstrakte Erkenntnis umfaßt die intellektuellen Vorstellungen, Begriffe und Urteile. Die Vorstellung abstrahiert von der Existenz oder Nichtexistenz und den sonstigen akzidentellen Merkmalen eines Objektes, während der Begriff im allgemeinen als eine Abstraktion gemeinsamer Bestandteile von mehreren Einzeldingen charakterisiert wird. Die Lehre von den Begriffen bildet das Kernstück in der ockhamistischen Erkenntnislehre. Mit der Umschichtung der Objektwelt, mit der Ausmerzung der allgemeinen Ideen aus dem Bereich des — irgendwie — objektiv Gegebenen hatte die gesamte Begriffserkenntnis zunächst ihren Gegenstand verloren. Sie hing in der Luft. Nicht nur die Frage der Möglichkeit ihrer Geltung war offen, sondern auch ihre spezifische Form war problematisch geworden. Beides forderte neue Aufhellung. Ockhams Lösungen schwanken, bis seine Gedanken sich in einer Richtung entwickelten, die aber — wie sein ganzes philosophisches Werk — nicht zum Abschluß gekommen ist.

Anfangs hielt Ockham noch eine realistisehe Lösung des Begriffsproblems für möglich, bis sich allmählich seine Signifikationstheorie und Suppositionslogik entwickelte. Diese kann also nicht als der eigentliche „Schlüssel" zum ockhamistischen System angesehen werden, wie es Hermelink im Anschluß an Prantl behauptet hat, sondern ist die konsequente Entwicklung des oben gezeichneten ockhamistischen Grundgedankens. Der Begriff als psychischer Inhalt („Fictum") — als psychische Qualität — als subjektiver Erkenntnisakt, sei es als singulärer Akt, sei es seiner Intention nach — das sind die Möglichkeiten, die Ockham ins Auge faßt. Der letztgenannten Auffassung gibt er den Vorzug. Der Begriff ist eine „intellectio confusa", die eine Vielheit von Objekten hat, nämlich alle die Dinge, denen er durch irgend eine Art von Verähnlichung ähnlicher ist als den übrigen. Aus dem Wechsel der Assimilation erklärt sich die wechselnde inhaltliche Bestimmtheit der Begriffe und aus dem Grade der Assimilation ihr größerer oder geringerer Umfang.

Wie entstehen diese Begriffe? Ockham verwirft jede „Species"-Theorie. Der Intellekt ist völlig passiv. Der Begriff ist kein Produkt intellektueller Spontaneität, sondern gleichsam nur das Echo früherer (innerer oder äußerer) Wahrnehmungen. Unsere verschiedenen Erkenntnisarten werden mit den Objekten nur durch die Kette kausaler Folgen verknüpft. Dadurch erklärt sich auch die Art der Ähnlichkeit eines Begriffes mit seinen Objekten. Da der Begriff lediglich die Wirkung des Objektes ist, so werden in einem wahren Urteil zwei tatsächliche oder mögliche Wirkungen derselben Ursache voneinander ausgesagt. Die Verähnlichung besteht einzig in einem reinen Zeichenverhältnis zwischen Begriff und Objekt. Ockham veranschaulicht es mit dem Beispiel des Sextus Empiricus vom Rauch und Feuer. Diese Signifikationstheorie bezeichnet den Höhepunkt der ockhamistischen Erkenntnislehre. Durch sie sucht er den gemäßigten Realismus, wie er uns bei den Vätern und großen Scholastikern entgegentritt, zu ersetzen. Die Suppositionstheorie dagegen ist eine sekundäre, logische Hypothese, die Ockham aufgriff in Konsequenz des Signifikationsgedankens, mit dem die traditionellen Inhärenz- oder Identitätstheorien des Urteils unvereinbar waren. Sie bietet diejenige Formel für das logische Verhältnis von Urteilsgliedern zueinander, die deren Zeichenbeziehung zu realen Objekten korrespondiert, in der Wendung: „Subjekt und Prädikat eines Urteils supponieren für den gleichen Gegenstand."

Es erhebt sich nun die wichtigste Frage. Ockhams Erkenntnistheorie ruht ausschließlich auf der Objektkausalität und damit auf der Gültig-

keit des Kausalprinzips. Wie läßt sich diese Gültigkeit vom konzeptualistischen Standpunkte noch aufrecht erhalten? H. sucht im Gegensatz zu der These, daß „Ockhams Zweifel an der Gültigkeit des Kausalprinzips eine ganz unleugbare Tatsache" sei (Manser), darzutun, daß Ockham an diesem Prinzip nie gezweifelt hat. Doch scheint er uns dabei nicht genügend den Unterschied zu beachten zwischen dem metaphysisch notwendigen Kausalgesetz: „Jedes Entstehen fordert eine Ursache", oder in allgemeinerer Form: „Alles, was sich als kontingent erweist, fordert eine Ursache", und dem nur auf Induktion beruhenden und wie diese nur für den Erfahrungsbereich geltenden Kausalprinzip: „Alles Geschehen ist gesetzmäßig (kausal) verknüpft." Daß Ockham das allgemeingültige metaphysische Kausalgesetz uneingeschränkt anerkannt hat, dafür scheint uns H. den Beweis nicht erbracht zu haben. Er selbst gesteht zu, Ockham leugne den Satz, daß jedes „ens" Wirkursache oder Wirkung einer solchen sei. Das ist aber bei Anerkennung der Schöpfung mit dem Kausalgesetz unvereinbar. Unbegründet ist die Behauptung, daß sich auch nach Thomas das Kausalgesetz nicht als „propositio por se nota" erweisen lasse. Die Gottesbeweise des Aquinaten liefern den schlagenden Gegenbeweis. Wie Ockham zum Begriff der Kausalität überhaupt kommt, bleibt nach H. völlig dunkel. Der einzige Weg, eine Kausalbeziehung „in concreto" zu erkennen, ist nur empiristisch möglich; ein logisch-demonstrativer Beweis ist nicht zu führen. Dazu kommt, daß nach Ockham eine Kausalbeziehung nur zwischen zwei gegebenen Tatsachen erkannt werden kann, also nur, wenn Ursache und Wirkung empirisch gegeben sind. Niemals kann nach ihm aus der Kenntnis der Wirkung eine singulär bestimmte Ursache erkannt werden, wie überhaupt — in völliger Verkennung des Wesens der Relationen — eine distinkte Erkenntnis eines Objektes in einem andern nicht einmal in der unmittelbar angeschauten Wesenheit Gottes möglich sei. Wie soll dann noch das Dasein Gottes aus der Welt als Schöpfung Gottes erkennbar sein? Endlich ist die Allgemeingültigkeit und metaphysische Notwendigkeit des Kausalgesetzes mit der Kontingenzauffassung Ockhams schwer zu vereinigen. Dagegen hat er, wie H. mit Recht hervorhebt, für die wissenschaftliche Erkenntnis und Anwendbarkeit des empirischen Kausalprinzips Beachtenswertes geleistet und die induktive Methode der neueren Naturwissenschaften theoretisch vorbereitet.

Im letzten Kapitel wirft H. die Frage auf: „Ist im System Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften sichergestellt?" Er beantwortet sie im Gegensatz zu Werner und Hermelink bejahend. Dies erscheint uns nicht zutreffend, was wir in anderem Zusammenhange eingehender dartun werden. Der Wert der Untersuchungen H.s als einer exakt-historischen Forscherarbeit bleibt dadurch unberührt.

Fr. M. Sladeczek S. J.

Spearman, C., The Abilities of Man. Their Nature and Measurement. 8° (VIII u. 415 u. xxxiii) London 1927, Macmillan) *Sh* 16.—

Bekanntlich hat Kant einst der Psychologie ein böses Horoskop gestellt; sie könne nie eine wahre Wissenschaft werden, weil sie keine Mathematik benutzen könne. Kant war glücklicherweise auch hier kein Prophet. Nach ihm wurden schon drei Versuche im größten Stil unternommen, die Psychologie auf Grund der Mathematik zu einer exakten Wissenschaft zu machen, mit wachsendem Erfolg. Die Ironie des Schicksals wollte, daß schon gleich sein unmittelbarer Nachfolger, Herbart, den ersten Versuch unternahm; leider beruhten seine Grundformen nicht auf sorgfältigen Beobachtungen, sondern auf gewissen wahrscheinlich klingenden apriorischen Erwägungen. Einen wirklichen Erfolg hatte schon der nächste große Versuch, die Psychophysik Fechners; ihr Mangel war der entgegengesetzte:

zu ängstliche Beschränkung auf die niedersten psychischen Vorgänge in ihrem Zusammenhang mit den physikalischen Reizen. Seine Psychologie war eben der damals herrschende armselige Sensismus. Deshalb blieb seine Grundformel zwar anerkannt, wurde aber nicht, wie Fechner gehofft hatte, der Ansatz zu einer Deduktion der vollen Psychologie. Den dritten Versuch großen Stiles, der die Gesamtpsychologie zu umfassen unternimmt, hat die neuere, noch immer in der Ausbildung begriffene Korrelationsrechnung auf Grund einer besseren psychologischen Theorie möglich gemacht; ihr bedeutendster Vertreter ist der führende englische Psychologe Spearman. Diesmal geht es wirklich auf die höchsten seelischen Fähigkeiten: Intelligenz, Wille, Gedächtnis usw., um deren Beitrag an den komplexen seelischen Leistungen zahlenmäßig festzustellen. Das Hauptinteresse Sp.s liegt freilich in dem von ihm seit Jahrzehnten mit größter Ausdauer verfolgten Problem der Intelligenzmessung.

Eine kurze Übersicht über den Inhalt des ganz hervorragenden Werkes mag uns zeigen, was der Verfasser beabsichtigt und erreicht hat. Der erste, theoretische Teil enthält eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auffassungen der Intelligenz. Statt hiervon auszugehen, wählt Sp. den umgekehrten Weg: aus den Korrelationsmessungen wird eine mathematisch klar definierte Größe, der „allgemeine Faktor", herausgehoben, der dem gewöhnlichen Begriff der Intelligenz sicher sehr nahe steht und scharfe Prüfungen aller Fragen gestattet. Der zweite, größere Teil stellt dann aus den vielen Untersuchungen der letzten drei Jahrzehnte fest, was wir über die Existenz und Größe der einzelnen Faktoren des Seelenlebens, die allgemeine Intelligenz, die Sondertalente, die Perseveration, die Ermüdung, den Willen usw. wissen.

Zum ersten Teil: Die heute zur Mode gewordene Intelligenzdefinition Spencers von der Anpassung an neue Situationen wird als viel zu unbestimmt abgelehnt. Am sympathischsten erscheint Verfasser, dem die Scholastik im Sinn Merciers nicht unbekannt ist, die scholastische Definition der Fähigkeit des abstrakten Denkens. Gegenüber den formalen Fähigkeiten, welche die „Profile" heute zu messen unternehmen, wird eingewendet, daß sie nichts Gleichbleibendes sind, sondern je nach den Objekten groß und klein sein können, also für Messungen sich nicht eignen. Dasselbe gilt von den quantitativen Unterschieden der Typen. Die „anarchische Lehre", daß alle Tätigkeiten voneinander unabhängig seien (Herbart, Thorndike), ist durch die Tatsache der vielseitigen Korrelationen (Abhängigkeiten) längst widerlegt. Eine Art Pragmatismus verzichtete deshalb auf jede Theorie und wollte in den Intelligenztests bloß eine allgemeine Höhe des Geistes, einen Mittelwert der Fähigkeiten gemessen haben. Indessen, solange unentschieden ist, ob z. B. das Gedächtnis in die Leistungen hineingehört oder nicht, kann man so auf kein genaues Ergebnis hoffen.

Statt deshalb von einer schlecht definierten geistigen Entität auszugehen und dafür quantitative Werte aufzusuchen, beginnt Sp. mit einem vollkommen definierten quantitativen Wert, der sich aus den Korrelationsmessungen ergibt, und untersucht, welche geistige Entität oder Entitäten ihm ensprechen. Dieser Wert, *g* genannt, bewährt sich als ein Faktor, der in alle Messungen von Fähigkeiten eingeht, für ein bestimmtes Individuum in allen seinen Fähigkeiten konstant, für verschiedene Individuen verschieden groß ist; es ist die allgemeine Begabung, wie man vorläufig sagen kann. Eine bestimmte Formel (die Tetradengleichung) läßt erkennen, ob eine gewisse Fähigkeit in zwei unabhängige Teile zerlegt werden kann, nämlich den allgemeinen Faktor *g* und den speziellen Faktor *s*, der mit den Fähigkeiten variiert. Für jedes Individuum können diese Größen *g* und *s* gemessen werden. Wird die Tetradengleichung nicht genügend erfüllt (was der Vergleich mit dem wahrscheinlichen Fehler zeigt),

so sind die *s* nicht voneinander unabhängig, sondern es besteht etwa ein Gruppenfaktor. Das Wesen des allgemeinen Faktors ist am passendsten als die psychische Energie zu fassen, deren Äquivalenz mit der motorischen Tätigkeit schon Lehmann nachwies.

Im zweiten Teil wird nun das gesamte Tatsachenmaterial, das zum erheblichen Teil aus der Schule Sp. stammt, auf diese Gesetzmäßigkeiten hin untersucht. Schon die alten Messungen anderer Arbeiten zeigen ganz überwiegend die Existenz des allgemeinen Faktors *g*. Untersucht man die einzelnen geistigen Leistungen, wie Schließen oder die verschiedenen Relationsurteile, so ist überall die Existenz des *g* nachzuweisen. Alle Intelligenztests messen dasselbe *g*, wie auch die Intelligenzschätzungen; es ist dasselbe, was den großen Mann auszeichnet, nur daß für den Erfolg eben auch noch Gefühls- und Willensgaben erfordert sind, während *g* nur die Erkenntnisfähigkeit trifft.

Manche Einzelheiten für die Höhe der Korrelation hätten durch eine genauere psychologische Analyse der gemessenen Tests vertieft werden können. So folgt aus dem *g* in der Unterscheidung der Empfindungen nicht, wie behauptet wird, daß die Sinneswahrnehmung Intelligenz einschließt; denn das Relationsurteil ist etwas mehr als das bloße Haben der Empfindungen. Im Gedächtnis findet sich um so mehr *g*, je mehr es sich dem logischen nähert. Die Phantasie im Sinn des Bildens lebhafter Vorstellungen zeigt kaum eine Korrelation mit *g*, während sie im Sinn der schöpferischen Fähigkeit mit der Intelligenz zusammenfällt.

An zweiter Stelle werden die einzelnen intellektuellen Leistungen auf die genaue Größe ihrer Korrelation mit *g* untersucht. Auch hier gilt die vorige Bemerkung, daß eine Analyse der Leistung manche Befunde geklärt hätte, z. B. die Kleinheit der Korrelation bei Zeitvergleichungen oder bei Unterscheidung der Farben. Die Verschiedenheit ist hier schon sinnlich da: Ein Tier kann dressiert werden, danach zu handeln. Was die Intelligenz beifügt, ist fast nur die richtige Benennung.

Ein weiteres Kapitel stellt die spezifischen Faktoren fest. Hier fällt auf, wie oft man „a priori" eine gemeinsame Leistung und einen Gruppenfaktor vermuten würde, den die Tetradengleichung nicht bestätigt. Es finden sich recht selten solche Faktoren; beispielsweise bestehen sie zwischen Schließen und Generalisieren für arithmetische Leistungen, dagegen nicht für eine mathematische Begabung im allgemeinen; dann wieder für das Durchschauen psychologischer Situationen, für die Bildung von Phantasiebildern.

Zu den quantitativen Seiten der Erkenntnis gehört die Klarheit und Schnelligkeit des Denkens. Eine allgemeine Fähigkeit größerer Schnelligkeit war nicht zu beweisen. Beim Gedächtnis ist die Korrelation mit *g* nur dann groß, wenn die Relationserkenntnis beteiligt ist; ich würde sagen, wenn das Einfallende kritisch geprüft werden muß; bei rein mechanischem Gedächtnis ist die Korrelation sehr klein. Anderseits findet sich zwischen ähnlichen Gedächtnisleistungen ein Gruppenfaktor. Die Perseveration erweist sich als eine große Fähigkeit, die nur dem *g* nachsteht. Sp. vermutet, daß beide nur verschiedene Aspekte der geistigen Energie sind; *g* messe deren Quantität, die Perseveration (oder „Trägheit", wie er sie nennt), ihr Nachklingen; offenbar ist hiermit nur die Perseveration für die allernächste Zeit nach dem Reiz gemeint. Die Oszillationen der Aufmerksamkeit veranlassen, einen dritten allgemeinen Faktor anzunehmen, der die Leichtigkeit der Erholung nach Anstrengungen mißt. Die gelegentliche Behauptung, daß die intellektuelle Überlegenheit hauptsächlich in der Anstrengung liege, bestätigt sich nicht. Endlich stellt die große Charakteruntersuchung von Webb einen weiteren allgemeinen Faktor heraus: die auf dem Willen beruhende Konsequenz der Handlung, die Willenskontrolle, *w* genannt. Daneben ergibt sich noch ein Faktor *c*, den man als Schwäche der Trägheit (Perseveration) bezeichnen könnte.

Über die Entwicklung der Intelligenz im Leben läßt sich sagen: mit 15—16 Jahren, wenn nicht etwas vorher, ist die Intelligenzhöhe abgeschlossen; natürlich nicht das Wissen, das beständig weiter wächst. Im ganzen (abgesehen von pathologischen Einflüssen) geht die Intelligenzentwicklung bei den verschiedenen Menschen proportional voran. Die Behauptung, daß im Alter die Intelligenz wieder abfällt, ist nicht zu beweisen. Was zurückgeht, und zwar recht früh, ist die (von *g* unabhängige) Fähigkeit zum Lernen. Bei den Geisteskrankheiten geht der Erkenntnisverlust immer auf *g*; deshalb sind dann die einzelnen Erkenntnisfähigkeiten in dem Maße, wie sie an *g* teilhaben, vermindert.

Ein längerer Appendix stellt die wichtigsten Formeln zusammen, auf denen die gegebenen Untersuchungen fußen: so die Bestimmung der Korrelation einer beliebigen seelischen Leistung mit dem *g* oder *s*; die Messung dieser Faktoren bei einer Person usw. — Das gewaltige Werk bringt die exakte Intelligenzforschung sehr viel weiter und erlaubt auch auf dem höheren Seelengebiet quantitative Feststellungen, was bisher unmöglich war.

J. Fröbes S. J.

Lagerborg, Rolf, Die platonische Liebe. Mit einer Einführung von R. Müller-Freienfels. 8° (XI u. 295 S.) Leipzig 1926, F. Meiner. *M* 15.—

Der Wert des Buches liegt vor allem in der sachlichen Darstellung der platonischen Liebe. L. läßt sie in dem ganzen Glanz erstrahlen, den Plato ihr im Abschluß des Symposion verliehen hat; aber er beschönigt auch die moralische Unsauberkeit nicht, in der dieser Edelstein sich findet. Eine vollständig ungeistige Einstellung zum weiblichen Geschlecht, die zum Teil durch seine falsche Staatsauffassung bedingt ist, führt Plato dazu, das geistige Liebesbedürfnis ausschließlich am Jüngling zu befriedigen. Da der Weg zur schönen Seele über den schönen Körper ging, mußten fast notwendig Verirrungen vorkommen, denen wohl nicht Sokrates, ziemlich sicher aber Plato zeitweise unterlegen ist. Trotzdem führt Plato die Liebe gedanklich höher als sein Lehrer. Sokrates jagt nach den Jünglingen, um versittlichenden Einfluß auf sie zu gewinnen, Plato, um sich mit ihnen zum Göttlichen zu erheben. Das Ziel, zu dem er auf diesem gefährlichen Weg vom sinnlichen Abbild zum geistigen Urbild, der Idee des Schönen und Guten, gelangt, muß man jedenfalls als eine „natürliche Gottesschau" von seltener Reinheit bezeichnen. Es ist ein liebeglühendes Betrachten, das, von Gott eingegeben, über nüchternes Denken weit hinausgeht, die wahre Tugend und Nachahmung des Göttlichen weckt, Unsterblichkeit erwirbt und auch andere zu dieser Höhe führen will. So weit sich auch nur in Gedanken zu erheben, ist für einen Heiden, trotz des Irrweges und des nur unvollkommen erkannten Zieles, d. h. der unklaren Gottesidee, etwas Bewundernswertes.

Weniger ist es L. gelungen, die platonische Liebe ins rechte Verhältnis zur christlichen Mystik zu setzen. Hier wird ihm seine ungeheure Belesenheit fast zum Verhängnis. Daß zwischen den verschiedensten Arten der Mystik, der echten und der falschen, äußere und zum Teil auch innere Ähnlichkeiten bestehen, unterliegt keinem Zweifel. Aber um Beziehungen herzustellen, muß man von einem festen Begriff ausgehen, der Wesentliches von Unwesentlichem scheidet, und dazu die tatsächlichen religionsgeschichtlichen Abhängigkeitsverhältnisse kennen. Da es an beidem mangelt, kann trotz einer großen Zahl wertvoller und anregender Einzelbeobachtungen dieser Abschnitt (Kap. VII) nicht befriedigen. So anerkennt L. nicht den objektiven Ursprung der Liebe, den das Christentum in Gott sieht, der uns zuerst geliebt hat. Er läßt die Hauptstücke des christlichen Glaubens aus den heidnischen Mysterien entstehen. Bei Texten, die auch der christlichen Gottesliebe eine Wurzel im Sinnlichen geben, scheidet er echte und falsche Mystik nicht genügend, und erklärt die echte nicht immer richtig. So hat Bernhards Beginnen der Liebe „vom Fleischlichen"

nichts mit dem Beginn der platonischen Liebe zu tun, und die Liebesergüsse eines hl. Franz von Sales sind aus dem Ganzen seines sittenreinen Lebens nur geistig zu verstehen. Gelegentliche Deutungen L.s in dieser Richtung werden durch andere, die der Psychoanalyse nahe stehen, wettgemacht. Und doch ist unzweifelhaft religiöse Liebe wesentlich ein geistiges Verhältnis, das des Menschengeistes zu Gott, der ein Geist ist. Wenn sinnliches Gefühl dabei ist, muß es vom Geist beherrscht werden, das Sexuelle aber muß ganz fehlen. Das gilt erst recht von der christlichen Mystik. Sie ist eine gottgeschenkte geistige Liebesvereinigung, der ein Mitschwingen des sinnlichen Teils durchaus akzidentell ist.

Dieser Auffassung kommt L. im letzten Kapitel, wo er einige prinzipielle Fragen behandelt, bedeutend näher. Nachdem er die vollständige Trennung von erotischer und geschlechtlicher Liebe wegen der fließenden Übergänge, aber ebenso ihr Zurückgehen auf einen gemeinsamen Quelltrieb abgelehnt — beides sind in der Tat noch ungelöste Probleme — und nachdem er sowohl die sinnliche wie die geistige Liebe vom Vorwurf des Krankhaften gereinigt hat, findet er die letzte Erklärung der platonischen Liebe in der Gemüts- und Geistesstruktur des Menschen. Mit andern Worten, er deutet sie nicht von unten, sondern von oben her, etwa wie der englische Psychologe Shand (The foundations of character) mit den „sentiments" und wie die scholastische Philosophie es immer getan hat. Ist dieses Ergebnis auch nur ein Ansatz, von dem aus weitergeforscht werden muß, es ist für die Gefühlspsychologie von großer Bedeutung.

Die Anmerkungen, die das letzte Drittel des ganzen Werkes füllen, bergen reiches Material zu den einschlägigen Problemen.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Driesch, Hans, Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch. Mit einem Bildnis des Verfassers. 8° (XI u. 210 S.) Leipzig 1927, Reinicke. *M* 8.50; geb. *M* 11.—

Diese Gabe des Sechzigjährigen bietet uns die Gelegenheit, dem Biologen für die Dienste zu danken, die er auch der Philosophie erwiesen hat. Seine Ethik trägt in ihren Vergleichen der Ost- und Westkultur, besonders in ihrer Hochschätzung des Buddhismus, Spuren der Weltreise: Das Buch wurde in China begonnen und in Amerika abgeschlossen.

Durch die strenge Naturwissenschaft wurde D. der philosophischen Richtung der Brentanoschüler mit ihrer Objektivitätserkenntnis nahegeführt. Auf diese Weise kann er dem inhaltleeren, „sich im Kreise drehenden Formalismus, in dem sich seit Kant die kritische Ethik bewegt" (29), entrinnen und eine auf das Praktische gehende „Morallehre" versuchen. „Es gibt empirische Inhalte, auf die ich die ‚a priori' geschauten Wertbegriffe gleichsam ‚anwende'. Geometrie und Physik in ihrem Verhältnis zueinander könnten auch hier gleichnisweise herangezogen werden" (38). Eine jede solche Pflichterkenntnis trägt nach D. einen Ordnungston, „Endgültigkeitston" (39), und darum muß die Ethik „rücksichtslos postulieren" (VII); „unerbittlich ist des Gewissens Sprache" (77). Wenn man hier mit Freude das konsequente Denken des Naturwissenschaftlers erkennt, so überrascht einen um so mehr der sein ganzes System durchziehende — und es fast entwertende — Begriff der „Entschuldigung" (67 u. a.). Sie deckt sich nicht mit Rechtfertigung (72); sie drückt sogar ein Nichtseinsollen aus, aber in unserer „dualistischen" Welt muß ein — wenn auch „endgültigkeitsbetontes" — Gebot zurücktreten, wenn „Höheres geschädigt" werden könnte (67). Wir werden folgenschwere Anwendungen sehen. Ob nicht auch der Dieb oder der Mörder mit „Entfaltung seiner Anlagen" (91) und mit seiner Berufung sich „entschuldigt" halten könnte?

Neben der Objektivität der Erkenntnis ist ein tragendes Fundament in der ganzen D.schen Philosophie der Ganzheitsbegriff, den er so sehr

in den kantischen Kategorien vermißt. Darum sind ihm auch das Gute und das Sollen als Ausstrahlungen einer tragenden Ganzheit nur als ein „Abglanz" eines seienden „Überpersönlichen" (32) erklärlich; der sittliche Mensch, der das Sollen verwirklicht, muß einem künftigen ewigen Endzustand entgegengehen, der ihn mit jenem vollkommenen Wesen verbindet. „Ohne metaphysische oder religiöse Verankerung [ist] das Ethische, mag es noch so eindringlich unmittelbar gegeben sein, vor dem Intellekt gar nicht eigentlich verpflichtend" (186). „Der konsequente Unsterblichkeitsleugner kann eigentlich gar nicht ein bewußt sittlicher Mensch sein; und wenn er, zum Glück, doch meist praktisch ein sittliches Wesen ist, so wird das seiner theoretischen Inkonsequenz verdankt" (187). Aber weil diese Folgerungen in die Metaphysik hinübergreifen, bleiben sie immerhin nur Vermutung, Hypothese; auch die D.schen „objektiven" Ordnungskategorien bieten Gewißheit nur innerhalb der Erfahrungswelt. Wir stehen hier vor einer zweiten Entwertung des sonst so eindrucksvollen Systems. Wird eine bloße „Vermutung" der „radikalen" sittlichen Forderung zum Siege verhelfen, zumal wenn schon „Entschuldigungen" lauern? Warum sollte man übrigens nicht die kantische Inkonsequenz energisch ganz abschütteln? Ist unsere Denkordnung nicht doch eine Illusion, wenn ihre Denkgesetze nur für ein Gebiet, die „Erfahrungswelt", gelten? Auch das Künftige der Erfahrungswelt ist noch nicht erfahren und ist jetzt noch nicht erfahrbar; so könnte das Kausalitätsprinzip auch für die künftige Erfahrungswelt nicht behauptet werden und würde jede Allgemeingültigkeit einbüßen. Ferner, wenn D. durch das Ganzheitsprinzip zur Annahme der Entelechie und des Psychoids gezwungen wurde, übersteigt dieser Schluß weniger die „Erfahrung" als der Schluß auf einen überpersönlichen Geist, den Allheiligen, aus der noch evidenteren „Erfahrung" unseres Ich mit seinem Gewissensspruch? Wenn bei jenem „Ich habe bewußt etwas" im Sittlichen das „Etwas" einen Endgültigkeits-, einen Ewigkeitston trägt, verlangt das „Mannigfaltigkeitsprinzip" für diese Entfaltung und Erscheinung nicht eine Ganzheitsursache? Oder erzeugen wir — nach Art der Marburger Lehre — diese Ewigkeits-„Ordnung"? Woher „hat" das Ich etwas? „Quid habes, quod non accepisti?" Und ist dieser Schluß, der innerhalb unserer „Erfahrungswelt" geschieht, nicht mehr als „Vermutung"? Die Denkgesetze gelten eben immer oder nirgends. D. sagt richtig: „Sich über Ethik aufklären, muß also geradezu heißen: höchste Metaphysik treiben, und die wird dann, ohne daß das ausdrücklich gewollt ist, zur Religion" (20); „das Ethische schwebt in der Luft ohne diese Grundlage [den metaphysischen, religiösen Wissenskern]" (185). Würde aber D.s Fundierung der Ethik, des Wichtigsten im Menschen, auf eine bloße Hypothese nicht gegen die „Wohlordnung" und Ganzheit des Universums verstoßen? Ja, verträgt sich jener unerbittliche Endgültigkeitston und seine Folgenschwere für den Menschen, die Völker, die Menschheit mit einer „Vermutung"? Wenn D. den „Dualismus" der Welt wohl überwindbar sein läßt durch einen theoretisch wahlfrei gelassenen (202 ff.) Imperativ, würde dieser letzte Dualismus, würde der Aufbau der gesamten Ethik auf einer Hypothese nicht die große, letzte Ganzheit in Sein und Denken aufheben, ohne die alle Einzelganzheiten doch nur zwecklose Täuschung wären, und einen unlöslichen Zwiespalt heraufbeschwören, den D. selbst für unmöglich erklärt (66)?

Die höchsten sittlichen Imperative, die freilich nach D. — hier bleibt er hinter Kant zurück — nur kraftlos hypothetisch sind, lauten: „Handle so, wie du glaubst, daß deine Handlung einen von dir angenommenen und in seinem Wesen gebilligten künftigen Zustand der Menschheit . . . fördert" (9); „habe den Entschluß zur Vernunft" (206). Der sonst von D. gepriesenen Denkkonsequenz entspricht keineswegs seine Stellungnahme zur Freiheit des sittlichen Aktes. Folgender Satz dürfte bei dem hervorragenden

Naturforscher überraschen: „So läßt sich auch die Morallehre als Vorschriftenlehre mit oder ohne echte Freiheit formen, nur daß sie freilich im zweiten Falle eine — Illusion ist für den, der auf die letzten Gründe schaut" (11). D. meint freilich, die „Theorie" der Ethik bleibe auch dann, nur sei sie ohne praktische Bedeutung (12). Er „schaut" die buddhistische Unverletzlichkeit des Menschen- und des Tierlebens als sittliches Gebot; man könne sich von Pflanzen nähren: „das freilich muß man in dieser dualistischen Welt, bis die Chemie einige Schritte weiter ist" (77). Die Todesstrafe und jeden Krieg lehnt er ab; nur der Völkerbundkrieg gegen Friedensbrecher ist „entschuldigt" (124). Die Tötung des Unheilbaren auf eigenen Wunsch, ferner die „Euthanasie auch im Wege der Selbsttötung", der Selbstmord, können „Entschuldigung" finden (79). D. findet ernste, schöne Worte über Ehe und Familie; aber Geburtenverhinderung kann unter Bedingungen, der Persönlichkeitsentfaltung wegen, „entschuldigt" sein (67 95); ferner: „Es ist ... offen zuzugeben, daß es für einen, der Treue in der Einehe aus eigener Schwäche nicht halten kann, moralisch besser ist, offen mehrere Ehefrauen zu nehmen, als in Form beliebigen außerehelichen Verkehrs die Treue zu brechen" (94). Soll das vielleicht bloß heißen: „moralisch weniger schlecht"?

Eine zum Teil wohltuende, zum Teil zu schroffe Konsequenz zeigt sich in der Staatslehre. Die Loslösung der „Staatsmoral" von der „Privatmoral" wird scharf gebrandmarkt. „Es ist ein Anzeichen für die Harmonie der Welt im moralischen Sinne, daß noch nie ein ‚Realpolitiker' im üblichen Sinne des Wortes dauernden Erfolg mit seinen Unternehmungen gehabt hat, wenn diese das Elementar-Moralische verletzten" (115). Doch teilt D., liberalistisch, dem Staat zu wenig zu. „Es ‚sollte' nur ein Staat sein, denn die Menschheit ist eine.... Zum Wesen des Staates, der ja der Ordnungsausdruck der Menschheit sein will, gehört also, daß er im Singular existiert.... [Es] muß von allen, ebenso wie auf den einen Staat, so auch auf das Überflüssigwerden von ‚Staat', als bewußter Rechtsinstitution überhaupt, hingearbeitet werden: der letzte ‚Zweck' des Staates ist seine Aufhebung" (98).

Unentbehrlich ist nach D. die „Religiosität", das „Gefühl ergebener freudiger Ruhe im Bewußtsein eines vollkommenen abhängigen Geborgenseins" (183). Aber dieses Gefühl muß wie jedes gegenständlich, in einem rationalen Wissenskern begründet sein: „Alle echten Kirchenlehren haben einen berechtigten logisch-metaphysischen Kern, zumal die beiden höchstentwickelten, das katholische Christentum und die indische Religionslehre.... Sie allein stehen ja auch auf dem Boden der Lehre von der Einheit des Menschengeistes und sind in diesem Sinne beide ‚christlich' im ursprünglichen Sinne des Wortes. Sie sind für ‚alle Völker' da, während leider eine gewisse protestantische Kirche sich durch Einführung des Begriffs der ‚Landeskirche' die reinste Quelle der Lehre abgedämmt, ja manchen geradezu antichristlichen Gedankengängen den Weg gebahnt hat" (197 f.). Man vermißt wieder die Konsequenz, wenn D. das konfessionelle Schulprinzip bekämpft. Müßte nicht aus seinem Satze: „Einheit muß unter dem Gelehrten herrschen" (105), logisch folgen, daß möglichst alle Lehrer (und Schüler und Eltern) einer Überzeugung sein sollten?

Viel Anerkennendes und viel Abweisendes mußte über dieses Jubiläumsbuch gesagt werden. Beides wird auf eins hindeuten: die Reichhaltigkeit, die Lebendigkeit und den Mut, mit denen dieses Werk fast alle ethischen und soziologischen Fragen der Gegenwart aufgreift, Fragen, die in ihrer furchtbaren Folgenschwere die Zusammenarbeit aller erheischen. Ob D. nicht durch seinen großen Führer Aristoteles eines Tages mit Notwendigkeit zu dessen Vollender, dem hl. Thomas von Aquin, gelangen wird? — Der Form-, Ganzheits- und Ordnungsgedanke, dem D. seine besten Erfolge verdankt, feiert in der philosophischen und theologischen Ethik des Aquinaten seine schönsten Triumphe.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik

1. Speß, Alexander, Summarium Philosophiae Christianae in usum Cursus philosophici unius anni necnon plurium annorum ad modum Repetitorii. kl. 8° (VIII u. 371 S.) Taurini 1928, Marietti. *L* 12.50. — Das Werk will ein geeignetes Handbuch für den einjährigen philosophischen Kurs sein. Bei der Auswahl des Stoffes zog der Verfasser die apologetisch wichtigen und für die Theologie grundlegenden Wahrheiten vor, suchte dabei aber auch immer die leitenden Gedanken der scholastischen Philosophie herauszuarbeiten. Im großen und ganzen hatte der Verfasser hierbei eine recht glückliche Hand. Der Grundcharakter des Buches ist treu scholastisch, nicht aber streng thomistisch. Die Doktrin wird solid und in ausreichender Weise vorgelegt mit anerkennenswerter Berücksichtigung der neueren Forschungen und der modernen Gegner. Die Beweisführung ist im allgemeinen überzeugend; doch scheinen manche Argumente, besonders in der Kritik, nicht die nötige Durchschlagskraft zu haben. So ist es wohl unhaltbar, daß die Lokalisation der Akte und die Ausdehnung des eigenen Körpers durch ein „testimonium conscientiae" erfaßt werden (vgl. Fröbes, Psych. sensitiva). Das neue Summarium wird ausgezeichnet seinen Zweck erfüllen. Lotz.

2. Masnovo, A., Una polemica intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica: RivFilNeoscol 20 (1928) 123—127. — Una discussione intorno al carattere fondamentale della filosofia scolastica: ebd. 145—178. — Gegen De Wulf, der das Wesen der Scholastik in einem gewissen Gemeingut von Thesen sieht, behauptet Sassen, die scholastische Philosophie sei nur von außen durch ihre Übereinstimmung mit dem Glauben zu kennzeichnen. M. meint, das äußere Kriterium Sassens sei zwar richtig, aber ungenügend, mit De Wulf sei ein inneres Kriterium zu suchen, nur sei das von ihm aufgestellte noch nicht innerlich genug. Scholastisch seien jene philosophischen Strömungen, die aus innerster Kraft eine Lebensauffassung bieten, die zu der christlichen hinführt. — Keine der vorgetragenen Ansichten scheint ganz befriedigend zu sein. L.

3. Zamboni, G., Possibilità e legittimità della gnoseologia pura studiata in rapporto con la filosofia, la psicologia comune e la psicologia pura: RivFilNeoscol 20 (1928) 199—228. — Der Rationalismus sucht immer wieder die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen von der Erfahrung des Einzelnen und Zufälligen loszulösen. Eine wahre Versöhnung wird nur dann zu erzielen sein, wenn wir das spontane und das wissenschaftliche Erkennen analysieren und bis zu ihren ursprünglichen Grundlagen vordringen. So finden wir die ersten und unmittelbarsten Erkenntnisse, die noch keine anderen voraussetzen. Mit diesen beschäftigen sich zwei Wissenschaften, die reine Psychologie, die mehr die subjektive Seite, und die reine Gnoseologie, die mehr die objektive Seite betrachtet. Diese letztere muß die unmittelbaren Gegebenheiten herausschälen. Hierbei wird sich auch die kritische Frage lösen; denn mit der Geltung der Fundamente ist auch die der anderen Erkenntnisse entschieden. Es eröffnet sich vor uns eine Fundamentalwissenschaft, die allen anderen Wissenschaften vorangeht, und die alle anderen voraussetzen müssen; ihr Programm sucht der Verfasser zu umschreiben. — Zumal in methodischer Hinsicht, wenn auch nicht inhaltlich, erinnert die neue Wissenschaft an die Bestrebungen der modernen Phänomenologie. L.

4. Rivaud, A., Études platoniciennes: RevHistPh 2 (1928) 1—26. — Man ist sich heute darüber einig, daß ein tieferes Verständnis des Platonismus in weitem Maße auf einer exakten Kenntnis der wissenschaftlichen Theorien und Methoden Platos beruht. R. hat das große Verdienst, hier ganz neue Gesichtspunkte geboten zu haben, zumal in seiner neuen Hypothese über die Bedeutung der astronomischen Lehren in der Respublica und dem Timäus. Plato soll einen Apparat gehabt haben, an dem die Bewegungen der Sternbilder dargestellt werden konnten; nur so lasse seine bisher unverständliche Terminologie sich erklären. De Blic.

5. Hippel, Ernst v., Der Sinn des Staates und die Lehre von den Staatsformen bei Platon (F. M. Päd. Mag. H. 1165). 8° (22 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.60. — Gegenüber der naturalistischen Soziologie (Gumplowicz u. a.) und der „wertfreien" Wissenschaft (Max Weber) suchen wir nach H. wieder Wert und Norm des Staates. Das bleibende Vorbild für dieses Streben, wenn auch nicht seine Erfüllung, bietet Platon, dessen Werke über den Staat, den Staatsmann, die Gesetze in ihrem Bedeutsamsten geschildert werden. H. schreibt der Idee des Guten bei Platon „schöpferische Macht" zu; sie ist „gleichsam Gottheit", „Sinn und Ursprung, Sein und Wert zugleich" (10). — Diese Auffassung der platonischen Ideen würde die augustinische Deutung der „rationes aeternae" in Gott schon bei Platon im wesentlichen finden. Gemmel.

6. Gilson, E., La cosmogonie de Bernardus Silvestris: ArchHistDoctr LittMA 2 (1928) 5—24. — G. weist in dieser ungemein anregenden Arbeit entgegen der herrschenden Auffassung nach, daß „De mundi universitate" des Bernardus Silvestris trotz der humanistisch-heidnischen Gewandung im Grunde christlich sein will. Es ist eine Erklärung des Sechstagewerkes unter dem Einfluß des Chalcidiuskommentars zu Timaeus. Der Nous ist identisch mit dem Verbum. Die platonische Weltseele hält Bernardus mit der Schule von Chartres. Es ist eine endliche Substanz, die von Gott ausgeht und überall in der Welt zugegen ist und einfließt. Unter ihr steht die Natur, welche die Körper hervorbringt. G. betont, daß die Scheidung zwischen jenen unchristlichen Elementen, die nur zur Dekoration dienten, und jenen, an die Bernardus glaubte, sehr schwer sei. B. will die Tatsachen des Hexaëmeron durch die Physik des Plato erklären. Dabei verschwindet die christliche Theologie nicht selten unter der allegorisch-heidnischen Einkleidung. Pelster.

7. Lampen, W., De Fr. Richardo Rufo Cornubiensi O. F. M.: Arch FrancHist 21 (1928) 403—406. — L. gibt zunächst eine Übersicht über Arbeiten der letzten Jahre, die den englischen Franziskaner Richard von Cornwall zum Gegenstand haben, um alsdann auf Zitate aus dem Meteorologiekommentar eines Richardus Rufus einzugehen, die in den „Proprietates rerum" enthalten sind. Ob dieser Rufus allerdings Richard von Cornwall ist, bleibt recht zweifelhaft; denn das Buch des Bartholomaeus Anglicus ist allem Anschein nach bereits vor 1240 verfaßt, während der Franziskanertheologe Richardus Rufus erst um 1250 schrieb. Zudem hatte Richard eine augustinisch-theologische Richtung. L. möchte die in S. 74 der Bibliotheca Vaticana enthaltene „Abbreviatio" des ersten und zweiten Buches der Sentenzenerklärung des hl. Bonaventura — den Schwesterkodex mit dem dritten und vierten Buche konnte ich noch in Assisi feststellen — für Richard in Anspruch nehmen. Ganz unmöglich ist dies nicht. Eine bedeutende Schwierigkeit liegt aber darin, daß sich Richard in dem zweifellos echten Oxforder Kommentar als ganz hervorragenden selbständigen Theologen verrät, während der Verfasser der Abkürzung fast nur Kompilator ist. P.

8. Lampen, W., Die theologischen Ausgaben des Bonaventurakollegs zu Quaracchi: FranzStud 14 (1927) 339—345. — L. gibt eine wirklich nützliche Zusammenstellung der Ausgaben, die der Tätigkeit des Bona-

venturakollegs zu danken sind. Bei wichtigeren Werken wird auch über deren Aufnahme berichtet. P.

9. Vogt, B., The Franciscan School: Proceedings of the Third Annual Meeting of the American Catholic Philosophical Association. gr. 8° (130 S.) Holy Cross College, Worcester (Mass.) 1927, 113—130. — In dieser Übersicht über die Franziskanerschule des 13. und 14. Jahrhunderts werden die Grundlinien des franziskanischen Augustinismus bei den Hauptvertretern der Schule nachgewiesen. Außerdem bietet V. eine kurze treffende Charakteristik des Scotus. Mit vollem Recht betont er, daß die Franziskanerschule, Augustinismus und Scotismus, der heutigen Philosophie — ich möchte hinzufügen: und mehr noch der Theologie — manche unvergängliche Werte zu bieten haben. Ob nun gerade Alexander von Hales den ersten Versuch machte, die aristotelische Philosophie auf die Theologie anzuwenden, ist doch sehr zweifelhaft. Man könnte das gleiche von Wilhelm von Auvergne, Philipp von Grève und andern sagen. Wenn man früher vielleicht das Revolutionäre bei Scotus übertrieben hat, so scheint heute die Gefahr zu bestehen, das Traditionelle auf Kosten der genialen Selbständigkeit und unerbittlichen Kritik zu stark zu betonen. P.

10. Lottin, O., Les définitions du libre arbitre au XII^e siècle: Rev Thom 32 (1927) 104—120 214—230. — Die scholastische Spekulation beginnt mit drei Definitionen der Freiheit, der augustinischen: „libertas arbitrii est posse peccare et non peccare", der boëthianischen: „liberum de voluntate iudicium", und jener Anselms: „potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem". Außerdem steht die Frage über die Freiheit in den verschiedenen Stadien der Natur zur Erörterung. Anselm erkennt die zu große Beschränktheit der augustinischen Definition und gibt seine eigene aus dem Ziel der Freiheit. Abälard greift die „philosophische" Erklärung des Boëthius auf und betont stark das Vernunftelement, während Bernhard die Freiheit in den consensus des Willens verlegt. Damit ist die spätere Frage nach dem Verhältnis der Wesenselemente im Keim gegeben. Hugo von St. Viktor, der im Grund wohl Bernhard nahesteht, betont wie später die Nominalisten, daß das Objekt der Freiheit nur das „futurum contingens" sei. Das theologische Element — Freiheit und Gnade — tritt besonders in den „Sententiae divinitatis" hervor: „aptitudo rationalis voluntatis, qua potest malum gratia deserente, bonum non nisi gratia operante." Lombardus sammelt und überliefert. Robert von Melun erörtert als erster eingehend die verschiedenen Probleme. Er verwirft Augustin und Hugo auch in der Frage des Objekts, folgt Anselm und Abälard-Boëthius und beleuchtet das Verhältnis zwischen Vernunfturteil und moralisch-schlechtem Akt. Das 12. Jahrhundert hat das Problem erfaßt, die Fragen: Notwendigkeit und Freiheit, Gnade und Freiheit gestellt. Im übrigen ist noch alles in Gärung. Dies sind die Ergebnisse der wichtigen Arbeit. Inwiefern aus den Texten nur eine „libertas a coactione" folgen soll, ist mir nicht klar geworden. Erwünscht wäre es auch, wenn die Ansätze zu späterer Linienführung mehr hervorgehoben würden. P.

11. Lottin, O., La théorie du libre arbitre pendant le premier tiers du XIII^e siècle: RevThom 32 (1927) 350—382. — L. verfolgt die Entwicklung von Praepositinus bis auf Hugo von St. Cher. Auch in dieser Periode ist der Fortschritt langsam und keineswegs geradlinig. Praepositinus verlegt das „liberum arbitrium" hauptsächlich in die Vernunft, ohne jedoch den Willen ganz auszuschließen. Für ihn und alle Folgenden wäre auch zu beachten, daß Verstand und Wille keine real verschiedenen Fähigkeiten sind und daß „ratio" oft = „vernünftige Seele" ist. An Praepositinus schließen sich an Wilhelm von Auxerre, Roland von Cremona und auch Hugo von St. Cher. Der Verfasser von Cod. Paris. 14556 aus der Langton-Schule leugnet, daß im niederen Strebevermögen Freiheit wohnt, die er Verstand und Wille vorbehält. Er bringt zuerst das „liberum

arbitrium" in Beziehung zu der „ratio superior", der Synderese. Andere, wie Gottfried von Poitiers, Wilhelm von Auxerre, gestehen der Synderese die Führung zu, während Roland, der eine höhere und niedere Freiheit unterscheidet, die höhere der Synderese gleichsetzt. Die Unterscheidung „facultas" = „facilitas" und „facultas" = „potentia" bereitet eine weitere Entwicklung vor. Die Definitionen Anselms und auch Bernhards treten stark zurück; das rationale Moment scheint in dieser Zeit überbetont. — Die Arbeit ist auch deshalb wertvoll, weil sie manche literarische Zusammenhänge enthüllt. P.

12. Lottin, O., La Synderèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin: RevNéo-scolPh 30 (1928) 18—45. — L. bringt seine verdienstvollen Untersuchungen über die Synderesis im Zeitalter der beginnenden Hochscholastik mit einer Darstellung der Lehrpunkte bei Albertus M. und Thomas von Aquin zum Abschluß. Für Albert weist er nach, daß er nicht Alexander von Hales, wohl aber den Kanzler Philipp von Paris ausgiebig benützt. Der hl. Thomas hat unsere Frage dreimal behandelt, im Sentenzenkommentar (l. 2, dist. 2, q. 2, art. 3.), De veritate q. 16 und in der Summa theol. (1, q. 79, art. 12). L. vermag eine Entwicklungslinie aufzuweisen, die eine immer klarere Trennung des Aquinaten von seinem Lehrer bedeutet. Im Sentenzenkommentar setzt er sich mit sichtlicher Ehrerbietung mit der traditionellen Lehre auseinander, daß die Synderesis eine „potentia cum habitu" sei. Die vermittelnde Tendenz wirkt auch noch in „De veritate" nach. In seiner letzten Behandlung entscheidet er sich unter dem zweifellosen Einfluß des Peter von Tarantasia endgültig für die These, daß die Synderesis keine „potentia", sondern nur ein „habitus" sei. Schuster.

13. Grabmann, M., Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben: ZKathTh 52 (1928) 153—182 313—356. — Die auch in Buchform erschienene Abhandlung enthält zumal über Alberts Persönlichkeit und sein Nachwirken eine Fülle neuer Erkenntnisse und wertvollster Einzelbemerkungen. Im ersten Teil zeichnet G. die Beziehungen des größten deutschen Scholastikers zu Köln und zu seiner deutschen Heimat. Alberts schriftstellerische Tätigkeit erscheint auf Grund der zahlreichen Inedita, von denen G. neue Beispiele aus dem Gebiete der Mathematik bringt, noch bedeutender. G. weist gegenüber neueren Urteilen nach, daß die Allgemeinheit des Wissens in Albert mit großer Selbständigkeit des Denkens verbunden war. Hier, ebenso wie für die Theologie Alberts liegt noch ein weites Feld der Forschung offen. — Im zweiten Teil wird in erster Linie der Einfluß Alberts auf die Mystik und Scholastik, zumal in deutschen Landen, erschlossen. G. weist Beziehungen der größten Mystiker zu der Schrift „De eucharistia" und den Dionysiuserklärungen auf. In dem Abschnitt über Albert und die deutsche Scholastik hebe ich besonders die über die Kölner Albertistenschule beigebrachten Mitteilungen hervor. Die Fülle von handschriftlichen Notizen, wertvollen Literaturnachweisen und neuen Ergebnissen machen die Arbeit, die sich auch an weitere Kreise richtet, für den Albertusforscher unentbehrlich. — Einige wenige Berichtigungen und Ergänzungen seien kurz angefügt. Die Theorie, nach der Albert von Orlamünde Verfasser der „Philosophia pauperum" wäre, ist durch die Mitteilungen Birkenmajers (PhJb 37 [1924] 270—272) stark erschüttert. Bei derselben Gelegenheit hat Birkenmajer gegen mich nachgewiesen, daß „De forma resultante in speculo" und „De potentiis animae" gedruckt vorliegen. Auch Johannes von Kastl als Verfasser von „De adhaerendo Deo" ist sehr fraglich geworden (R. v. Frentz, Schol 2 [1927] 79 ff.). Dagegen glaube ich den in der Parmenser Thomasausgabe gedruckten Genesiskommentar und ebenso die dort enthaltene Schrift „De adventu antichristi" als Eigentum Alberts bezeichnen zu können. Sein Einfluß auf die neuplatonische Schule in Deutschland ist zweifellos; ebenso

bei ihm wie bei Thomas ein neuplatonischer Einschlag in der Gotteslehre. Wieweit aber der Neuplatonismus bei Albert geht, bleibt eine offene Frage, deren Lösung viel Umsicht erfordert. Mit größter Behutsamkeit ist jedenfalls Alberts eigene Meinung aus der Schrift „De causis et processu mundi" zu eruieren. So wird er z. B. allgemein als Anhänger der neuplatonischen Lichtmetaphysik hingestellt. In Wirklichkeit lehnt er sie als „pessimus error", die Gründe als „phantasiae, figmenta, fabulae" ab (De animal. l. 20, tr. 1; vgl. Summa theol. l. 1, q. 74 ad 5). Albert setzt die Intelligenzenlehre bis in alle Einzelheiten auseinander, und trotzdem leugnet er, daß die Engel die Intelligenzen des Neuplatonismus seien (De causis et proc. univ. l. 2, tr. 5, cap. 24; cf, l. 2, tr. 2, cap. 1). Ausschlaggebend ist bei ihm nicht der Philosophiehistoriker, der sich mit Liebe in die verschiedenen Ansichten und ihre Begründung hineindenkt, sondern der Theologe, der an die Tradition gebunden ist. Pelster.

14. Schwendinger, F., O. F. M., Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura: FranzStud 15 (1928) 69—95. — Der vorliegende Artikel bringt nur die erkenntnispsychologische Grundlegung. Auf Grund eigener sorgfältiger Nachprüfung der bisherigen Forschung werden behandelt: das Erkennen im allgemeinen; das intuitive Erkennen, das auf die eigenen Akte geht, wonach die Seele eher sich selbst erkennt als alles andere; das begriffliche Erkennen der Sinnendinge, worin Bonaventura den Peripatetikern folgt, obwohl der „intellectus agens" weniger gut in sein System paßt; das begriffliche Erfassen der Inhalte der Intuitionen; endlich die höchsten Denkhabitus, die obersten Prinzipien der „scientia" und „conscientia", die über dem Verstand und der Seele stehen. Fröbes.

15. S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia genuina quidem nec non spuria melioris notae debito ordine collecta cura et studio R. P. Petri Mandonnet. 8° (5 Bde.) Parisiis 1927, P. Lethielleux. — Der Neudruck der Opuscula ist sehr zu begrüßen. Ein guter Gedanke war es, die wichtigen Kommentare zu „De causis", zu „De hebdomadibus" und „De trinitate" des Boëthius beizufügen. Außerdem ist zur römischen Ausgabe hinzugekommen: „Declaratio 108 dubiorum", „Epistola ad Bernardum Cassinensem", zwei „Commendationes sacrae scripturae", das Gutachten der Pariser Magistri „De secreto", die „Epistola de modo studendi" und die „Piae preces". Weniger befriedigt die Durchführung der Einteilung in Opera genuina, vix dubia, spuria. Solange in Gelehrtenkreisen noch ernste Meinungsverschiedenheiten bestehen, sollte man Hypothesen nicht popularisieren. Bei verschiedenen Opuscula, die M. einfach als unecht verwirft, ist noch keine Klärung erreicht, obgleich ich gern zugebe, daß bei einigen die Wagschale sich mehr zur Seite M.s neigt. Warum wird „De differentia verbi divini et humani" einfachhin unter die unechten Schriften gesetzt? Es ist doch aus dem Johanneskommentar genommen. Die von M. überhaupt nicht aufgenommene Schrift „De quod est et quo est" (l. 1, d. 8, q. 5. a. 2) kommt schon in Cod. Basil. F. IV 18 (saec. 13) als „tractatus Thome de Aquino" vor. In der gleichen Hs. findet sich ein Kapitel „De differencia essencie, subsistencie, substancie" als selbständiges Stück, das aus l. 1, d. 23, q. 1, a. 1 entnommen ist. Cod. B. VII 9 (saec. 13) der gleichen Bibliothek enthält ein Bruchstück mit dem Initium: „Scribitur a Philosopho in libro de motibus animalium", in welchem der Verfasser sich als Urheber der Schrift „De motu cordis" bekennt. Vielleicht war diese Schrift Veranlassung, daß Thomas im Katalog des Logotheten als Verfasser eines Kommentars zu „De motibus animalium" genannt wird. — Anderseits ist zu bedauern, daß der von l. 2, c. 4 an offensichtlich unechte Teil von „De regimine principum" ohne weiteres unter die sicher echten Schriften aufgenommen wurde. Über die Einleitung Mandonnets vgl. Schol 3 (1928) 444. Pelster.

16. Synave, P., Le catalogue officiel des œuvres de S. Thomas d'Aquin, critique-origine-valeur: ArchHistDoctrLittMA 3 (1928) 25—103. — Durch Mandonnet ist seit 1910 der Katalog des Bartholomäus von Capua in den Mittelpunkt des Interesses getreten. S. untersucht zuerst den Text der einzigen uns erhaltenen Hs. an sich und vergleicht ihn dann mit dem verwandten Text des Mailänder Katalogs, der Listen des Nikolaus Trivet und des Jakobus della Lana. Die wichtigsten Ergebnisse sind etwa folgende: Der Mailänder Katalog und jener des Trivet stammen nicht vom Logotheten ab; alle drei gehen vielmehr auf einen Urkatalog zurück, dem der Mailänder und Trivet näher stehen als der Logothet. S. sucht diesen Urkatalog widerherzustellen. Verfasser ist nicht Rainald von Piperno, sondern ein Pariser Dominikaner, der um 1279 schrieb. Dem Werte nach steht diese Grundlage an erster Stelle. Alle in ihr enthaltenen Schriften sind zweifellos echt; aber aus der Tatsache der Nichterwähnung läßt sich durchaus nicht ohne weiteres auf die Unechtheit einer Schrift schließen. — Diese Ergebnisse sind (abgesehen von der Datierung 1279) sämtlich Thesen, die in dem einen oder andern wesentlichen Punkte Grabmann seit 1911 (ThRev 10, 397 f.) und ich seit 1917 (ZKathTh 41, 820—832; Bibl 4 [1923] 11 f.; 5 [1924] 71 f.; Greg 8 [1927] 509 f.) gegen Mandonnet und S. mit wachsender Klarheit und Bestimmtheit vertreten haben. Der Leser des Artikels erfährt hiervon nichts. — Von Einzelheiten seien erwähnt: Die „Expositio super quatuor evangelia ad litteram" verdankt einem Lesefehler ihren Ursprung. Der Name des eines Reportator der „Lectura super Matheum" ist Leodegar von Besançon. Gestützt auf einen „peremptorischen" Grund — zwei Florentiner Hss. haben zum Schluß nur den Namen des Leodegar — verwirft S. das Zeugnis des Logotheten und des Trivet, nach denen Fr. Petrus de Andria und „quidam secularis" die recollectores sind; wohl ganz zu Unrecht. Denn der Stamser Katalog kennt nur die ersten 15 Kapitel, an deren Schluß eine Bruchstelle erscheint (vgl. hierüber sowie über die Echtheit und die Datierung nach 1264 — nicht 1256—1259, wie S. will — Bibl 4 [1923] 300—311). Es gab also von altersher zwei Teile. Die Florentiner Unterschrift ist völlig erklärt, wenn der letzte Teil von Leodegar stammt. — Um die Verwirrung an einzelnen Stellen des Mailänder Katalogs zu erklären, macht S. die Hypothese, daß in der Vorlage zuerst die oberen Ränder der Spalten zweier innerer Blattseiten und darauf in derselben Reihenfolge die unteren Ränder beschrieben waren, daß aber der Abschreiber anstatt von links nach rechts von oben nach unten gelesen habe. Diese Erklärung scheint recht ansprechend; sie erklärt auch gut die obere Reihe, zugleich aber schafft sie neue Schwierigkeiten. Warum geht der Abschreiber anstatt nach unten auf die „neue" Seite? Warum waren auf der zweiten Seite nicht eine Spalte, sondern gleich zwei zum Teil unbenutzt? Vor allem aber muß S. auf den unteren Blatträndern eine andere Anordnung annehmen, als sie Trivet, Lana und Bartholomäus fordern. Warum ferner „Compilatio theologie" und nicht „De fide et spe" der ursprüngliche Titel des Compendium theologiae gewesen und warum es nicht im ursprünglichen Katalog auf die Boëthiuskommentare gefolgt sein soll, ist mir unerfindlich, da doch sowohl der Mailänder Katalog als der Logothet ausdrücklich für die erste Stellung zeugen. Auch Cod. Ottob. 198 bringt das Werk in Verbindung mit dieser Gruppe. Ebenso finde ich für die Datierung des Katalogs nach 1279 nicht die Spur eines Beweises. Der Titel „ad magistrum ordinis" unter Auslassung des Namens Johannes von Vercelli läßt sich völlig ungezwungen erklären, auch wenn Johannes bereits gestorben war. Schon das Streben nach Kürze ist ein genügender Grund ebenso wie beim „lector Bisuntinus". — Die schöne Arbeit hätte bedeutend gewonnen, wenn S. den Stützen verschiedener Einzelhypothesen nur ein Minimum von Beweiskraft zugemessen hätte.

P.

17. Flori, Ezio, Il trattato De regimine principum e le dottrine politiche di S. Tommaso. 8° (106 S.) Bologna 1928, Zanichelli. *L* 12.—. F. unternimmt den Versuch, den „ganzen" Traktat „De regimine principum" als unecht nachzuweisen; die Abhandlung stamme aus dem Ideenkreise des Johannes von Salisbury. Das erste Kapitel „Ab ovo" über die Geschichte der Streitfrage mit einer sehr fleißigen Literaturangabe ist das lehrreichste, wenn auch für die historische Forschung wenig ruhmreich. Mit Ausnahme von Bellarmin, der sehr triftige Gründe gegen die Echtheit der letzten Bücher vorbringt, und von Paolo Frigerio, der zuerst auf Grund einer heute vatikanischen Hs. bemerkte, daß der von Thomas herrührende Teil nur bis l. 2, c. 4 reiche und der Rest ein Werk des Tolomeo von Lucca sei — Echard fügte das Zeugnis einiger weiterer Hss. hinzu —, bewegt man sich in Allgemeinheiten, Wiederholungen und Vermutungen. Daß F. die Frage selbst weitergeführt habe, kann ich leider nicht behaupten, so dankenswert seine Übersicht ist. Das Zeugnis der „jüngeren" Hss., die für zwei Autoren sprechen — ich habe Cod. B. VII 9 der Universitätsbibliothek Basel (in diesem Teil noch aus dem 13. Jahrh.) gesehen, der genau an der Bruchstelle endigt und die Schrift als letztes von vier zweifellos echten Opuscula bringt —, wird mit einer Handbewegung beiseite geschoben, ebenso die äußern Zeugnisse und die innern Schwierigkeiten. Dann werden allerhand negative Argumente gesucht und Widersprüche konstruiert, weshalb der Traktat unmöglich ein Werk des hl. Thomas sei. Hier kommt es mir vor, als habe F. bisweilen die Texte nicht genügend verstanden, so z. B. wenn er behauptet (88), nach „De regimine principum" sei der unmittelbare Zweck des Staates die Bewahrung der Einheit; wenn er einen flagranten Widerspruch zwischen l. 1, c. 3 und l. 1, c. 5 findet; wenn er aus l. 1, c. 14 eine vollendete Theokratie herausliest. So halte ich die These des Verfassers für völlig unbewiesen. — Meines Erachtens läßt sich heute Folgendes sagen: 1. Das Zeugnis der Hss. und der Kataloge für die Echtheit bis l. 2, c. 4 ist so schwerwiegend, daß nur durchaus zwingende innere Gründe ein Abweichen gestatten. Solche Gründe sind bis jetzt in keiner Weise beigebracht. 2. Der zweite Teil ist sicher nicht von Thomas. Zu den bereits vorgebrachten Beweisen füge ich noch hinzu, daß schon die Einleitung zu l. 2, c. 5 absolut nicht zu dem Vorhergehenden paßt. 3. Verfasser des letzten Teiles ist, trotz der Bedenken von De Rubeis, Tolomeo von Lucca. Wie abwegig die Verlegung in das 12. Jahrhundert oder in den Anfang des 13. Jahrhunderts ist, zeigt die fortwährende Erwähnung der ganzen Ethik und der Politik, sowie der Gebrauch der Metaphysik in der Übersetzung Moerbekes. Einzelne Unstimmigkeiten lassen sich durch die Art der Quellenbenutzung Tolomeos leicht erklären. Diese Art ist durch die Studien Schmeidlers (Neues Archiv 1908 und 1909) wohl bekannt. — Entscheidend scheinen mir für Tolomeo neben den äußern Zeugnissen die benutzten Quellen zu sprechen, die wir in der „Historia Ecclesiastica" unter gleichem Namen wieder antreffen, vor allem aber die Art, wie er immer wieder mit den stehenden Formeln der „Historia Ecclesiastica" zitiert: „narrant historiae", „ut historiae tradunt, referunt", und die Anführung der „Gesta Francorum" des Ammonius. Unser Traktat wird aber wohl etwas älter als die „Historia Ecclesiastica" sein und aus den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts stammen. Es bleibt die Aufgabe, die vollständige Schrift des Tolomeo wieder aufzufinden. P.

18. O'Rahilly, A., Notes on St. Thomas. IV. De regimine principum: Irish Ecclesiastical Record (1928) 396—410. — Im Gegensatz zu der etwas aprioristischen Studie von Flori zeigt der Verfasser an der Hand eines erdrückenden handschriftlichen Materials, daß „De regimine principum" bis zu den Worten (l. 2, c. 4) „ut animi hominum recreentur" eine echte Schrift des hl. Thomas ist. Besonders wertvoll ist auch die Zusammenstellung der Hss., denen ich nur den oben genannten Cod. Basil. B. VII 9 ff. 4^r—12^v an-

fügen kann. Auch die Tatsache, daß einige Hss. kurz vor dem letzten Absatz mit „redduntur" endigen, und die hie und da angefügten Worte „Quia vero etc." werden mit Hilfe des handschriftlichen Materials vollauf erklärt. P.

19. Grabmann, M., Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI., † 1277) im Cod. 3314 der Biblioteca nacional zu Madrid: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 1 (1928) 166—173. — G. gibt hier vorläufige Mitteilungen über die von ihm neu aufgefundene Schrift „De anima" des Petrus Hispanus und einen Überblick über den Inhalt. Nicht unwichtig scheinen mir auch die Kommentare zu „De anima", „De sensu et sensato", „De morte et vita" und „De somno et vigilia". Die Überschrift „De morte et vita" deutet an, daß es Kommentare zur älteren griechisch-lateinischen Übersetzung sind. Heißt es in der Hs. wirklich notitia super librum etc. oder sententia? Notitia wäre ein bisher unbekannter terminus technicus. P.

20. Chenu, M. D., La première diffusion du Thomisme à Oxford. Knapwell et ses „Notes" sur les Sentences: ArchHistDoctrLittMA 3 (1928) 185—200. — Nach Ch. sind die Notabilia zu den ersten Distinktionen des Sentenzenbuches nach der Secunda secundae (1272) geschrieben, aber vor 1277, da die Pariser Verurteilung nicht erwähnt ist. Der letztere Termin scheint mir wenig begründet, da Knapwell erst 1284 Magister wurde. Wichtig ist der Nachweis, daß dieser Vorkämpfer für die Einheit der Form bereits in jüngeren Jahren zwei thomistische Grundthesen, nämlich jene vom realen Unterschied zwischen Seelenfähigkeiten und Seele und ebenso jene von der Individuation durch die Materie vertrat. Aber vom reinen Thomismus ist Knapwell doch noch ein gutes Stück entfernt, indem er im Anschluß an Kilwardby die augustinische Lehre von dem selbständigen Gedächtnis beibehält. Ebenso nimmt er mit der älteren Schule eine vom Akt irgendwie unabhängige Selbsterkenntnis an. Die Arbeit zeigt, wie der Thomismus in Oxford langsam an Boden gewann. Die These, daß Knapwell Verfasser des Correctorium „Quare detraxisti" sei, halte ich für unbewiesen. S. 198, Abs. 5 ist c^0 zweimal sinnstörend durch cuius anstatt durch „cuiusmodi" aufgelöst. P.

21. Lampen, W., War Richard von Mediavilla O. F. M. Engländer?: FranzStud 15 (1928) 170—172. — Der Artikel ist eine Entgegnung auf eine Notiz im PhJb 39, 172—178 über die Herkunft des Richard von Mediavilla. Gegen meine Behauptung, alles spreche dafür, daß Richard von Geburt Engländer sei, wird geltend gemacht: 1. Die Zeugnisse von Trithemius, aus dem Leland und indirekt Bale schöpften, und des Schotten Johannes Maior hätten keinen selbständigen Wert. 2. Ich setze voraus, daß die beiden englischen Hss. mit der Bezeichnung Menevile über den Namen besser unterrichten als andere. Das sei eine petitio principii, da Mediavilla und Menevile gleichzeitig vorkämen; es könne auch Meneville die Übersetzung von Mediavilla sein. — Darauf ist zu sagen: 1. Trithemius und Maior haben die Behauptung doch nicht aus der Luft gegriffen; es bestand also damals eine mündliche oder schriftliche Tradition, daß Richard Engländer sei. Zudem erwähnt Maior, der hier durch nichts seine Abhängigkeit von Trithemius verrät, an gleicher Stelle 17 andere als Engländer und Oxforder. — Fitzralph wird wegen des Bischofssitzes Armagh Hibernicus genannt. — Bei allen übrigen stimmt der englische Ursprung, bei allen mit Ausnahme des Alexander läßt sich das Studium in Oxford nachweisen. Warum soll also Maior sich gerade bei Richard irren, zudem gar kein positiver Grund gegen die englische Herkunft nachgewiesen ist? In Betreff des Bale möchte ich auf Grund langjähriger Benutzung seiner „Scriptores Britanniae" und seines „Index manuscriptorum" bemerken, daß die angeführten Worte von Hocedez über den „carme défroqué" und dessen „langage violemment anticatholique" durchaus richtig sind, daß aber trotz-

dem die Arbeiten von Bale für den englischen Literarhistoriker wegen des gebotenen Materials äußerst wertvoll bleiben, wie Bale auch in unserem Falle über Leland hinaus von der Oxforder Studienzeit Richards und von seiner auch sonst nachweisbaren Beteiligung an der Verurteilung Olivis berichtet. 2. Die Behauptung, die beiden englischen (fast sicher Oxforder) Hss. mit Menevile seien über den Namen besser unterrichtet als die sehr zahlreichen mit Mediavilla, ist keine petitio principii, sondern meines Erachtens gut begründet. Denn wenn in Hss., die dem Verfasser fast gleichzeitig sind, einmal der Verfassername in der Landessprache, das andere Mal in lateinischer Form geboten wird, so ist es historisch evident, daß der Name in der Landessprache keine Übersetzung, sondern der ursprüngliche ist und somit die Hss. mit dieser Form die besser unterrichteten sind. Wenn also unter den sehr zahlreichen Hss. mit Werken des Richard allein zwei englische (Oxforder) Hss. den ursprünglichen Namen Menevile bringen, so ist dies ein gutes Anzeichen dafür, daß man gerade in England (Oxford) über die Herkunft Richards besonders genau unterrichtet war, und dies, obwohl Richard in Paris lehrte. Die natürliche Erklärung hierfür ist, daß Richard eben Engländer war, zumal die Tradition dasselbe sagt. Ich möchte deshalb an meiner Behauptung einstweilen festhalten: „Der ursprüngliche Name des bedeutenden Scholastikers ist jedenfalls Richard de Meneville. Alles spricht dafür, daß er Engländer von Geburt war. Ebenso ist es sehr wahrscheinlich, daß Richard ein Sproß des in Northumberland ansässigen Adelsgeschlechtes de Meneville ist." Die von mir offengelassene Annahme, daß Richard ein Meneville von Middleton sei, ist hinfällig, sobald der dokumentarische Nachweis geliefert wird, daß entweder das englisch-normannische Adelsgeschlecht oder die französischen Ortschaften Meneville damals durch Mediavilla übersetzt wurden. Eines der zahlreichen Middleton erhält zum Ersatz für den verlorenen Richard den berühmten Pariser Lehrer Guillelmus de Melitona, der nachweislich auch Midlituna genannt wurde. P.

22. Lampen, W., De quibusdam Fr. Richardi de Mediavilla manuscriptis deperditis: ArchFrancHist 21 (1928) 412—415; Ders., De fama Fr. Richardi de Mediavilla apud FF. Praedicatores: ebd. 415—418. — L. macht zumal auf das 1481 angefertigte Register der Franziskanerbibliothek in Siena aufmerksam, das eine Reihe von Hss. des Richard von Meneville verzeichnet. Der Cod. 185 (353) der Stadtbibliothek in Brügge enthält (nach den Notizen von Kardinal Ehrle) nach den Quaestiones disputatae des Pariser Franziskanerlehrers Petrus de Falco, die auch in Assisi sich finden, nicht den Sentenzenkommentar Richards, sondern ff. 68^{v}—106^{v} seine Quaestiones disputatae. Diese Hs. ist auch Hocedez entgangen. Im zweiten Artikel erwähnt L. das lobende Zeugnis des Johannes von Ragusa und des hl. Antonin über Richard sowie die Tatsache, daß er von Johannes Sterngassen O. P. benutzt wurde. P.

23. Koch, J., Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters: Sonderabdruck aus dem Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur 1928 (15 S.). — K. macht als erster auf den Einfluß aufmerksam, den die jüdischen Religionsphilosophen Avencebrol und vor allem Maimonides auf Eckhart ausübten. Mit Avencebrol hat Eckhart die Lehre von den vier Seinsstufen gemeinsam. Außerdem beruft er sich auf ihn für die Lehre, daß Gott die „substantia constituens essentiam omnium formarum" sei. Sollte hier nicht ein sehr häufig vorkommender Fehler eines Abschreibers vorliegen, so daß statt „essentiam" „esse" zu lesen wäre? Es handelte sich dann um die Auffassung, Gott sei das Sein aller Dinge. Eine Abhängigkeit von Maimonides stellt K. in der allegorischen Schrifterklärung fest, insbesondere beim zweiten Genesiskommentar. Vor allem aber scheint Eckhart mit Maimonides darin übereinzustimmen, daß er die Anwendbarkeit der positiven Attribute auf Gott

leugnet. — Daß Eckhart den Gedanken von der Seinslosigkeit Gottes beibehalten habe, wie K. gegenüber Grabmann annimmt, scheint mir kaum richtig. Der Text S. 10, A. 2 sagt doch wohl das Gegenteil. Die affirmativen Attribute können nämlich nur insofern Gott beigelegt werden, als sie ein „esse" enthalten. S. 12 wird Gott ausdrücklich ein Sein zugesprochen. Aus der Übereinstimmung mit Maimonides folgert K. dann mit Recht, daß der Artikel 23 der verurteilten Sätze durchaus auf Eckhart anwendbar ist. — Im Text ist hier (S. 12) ein störender Druckfehler unterlaufen: Vor „Deum" ist ein Komma zu setzen, nach „videt" ein Punkt oder Strichpunkt. In der Bulle muß schon wegen des Zusammenhanges notwendig „ponit in numerum" gestanden haben, nicht „ponit in unum", wie Denifle las; es ist ein terminus technicus. — Nachdem K. die Verwendung des Maimonides durch Eckhart auch in andern Punkten bewiesen hat, stellt er die Frage, inwiefern der More Nebuchim in der deutschen Mystik nachgewirkt habe. P.

24. Spettmann, Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm v. Ware: PhJb 40 (1927) 401—413; 41 (1928) 42—49. — Diese anregende und aufschlußreiche Studie über den Zeit- und Ordensgenossen des Scotus behandelt im ersten Teil Leben und Schriften Wares, im zweiten seine Anschauung über die geistige Materie und den Unterschied der geistigen Vermögen von der Seele, sowie seine Wertung des Willens. Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung der Literatur, der Hss. und der bisherigen Forschungsergebnisse. In der in letzter Zeit etwas über Gebühr diskutierten Frage, ob Ware der Lehrer des Scotus war — zu ihrer Erörterung gab übrigens gerade Kardinal Ehrle, der hier noch als Vertreter der bejahenden Ansicht aufgeführt wird, den Anlaß —, hält Sp. es mit einem „Non liquet". Mir scheint, das gilt auch noch heute trotz des entrüsteten Einspruchs von Balič, der die positive Tradition noch einen Schritt weiter hinaufführen kann. Leider gibt Sp. nicht an, welche „Quodlibeta" des Gottfried von Fontaines und welche Schriften des Ägidius angeführt werden. Für die Datierung wäre dies sehr nützlich gewesen. Aber auch so kommen wir auf etwa 1290 als „terminus post quem". Die viel wichtigere Frage nach einer schriftlichen Abhängigkeit des Scotus von Ware ist immer noch nicht völlig eindeutig beantwortet, wenngleich für sein letztes Werk, das „Opus Oxoniense", eine begründete Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit bestehen dürfte. — In der Psychologie verläßt Ware die Ordenstradition, indem er im Anschluß an Heinrich von Gent die geistige Materie leugnet. Die Seelenvermögen sind von der Seele selbst nicht verschieden; zwischen den einzelnen Vermögen besteht aber die „distinctio formalis". — Folgt hieraus nicht wiederum, daß nach unserem Sprachgebrauch dieser Unterschied eine „distinctio rationis cum fundamento in re" wäre? — In der Willenslehre führt Ware anscheinend den Begriff der „voluntas speculativa" ein. Im ganzen genommen leitet er wohl von Bonaventura über Richard von Mediavilla zur neueren Franziskanerschule hin. Die große Beliebtheit und Verbreitung der Schriften des „Inceptor" scheint mir, wie es wohl ähnlich bei Petrus von Tarantasia und Robert Cowton der Fall ist, darauf zu gründen, daß Ware eine große Menge von Zeitfragen in schulmäßiger, kurzer Form behandelt. P.

25. Glorieux, P., Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII^{e} siècle: ArchHistDoctrLittMA 3 (1928) 201—238. — Auch die Kenntnis der Theologen dritten Ranges ist von beträchtlichem Nutzen; sie erteilt Aufschluß über die wissenschaftliche Umwelt der großen Theologen und bietet ein Mittel, manche Lebensdaten und Einzelheiten zu bestimmen. G. hat deshalb aus Cod. 15850 der Nationalbibliothek, einer Hs. aus den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts, eine Anzahl solcher Namen des ausgehenden 13. Jahrhunderts gesammelt, die Titel der in der Hs. enthaltenen Auszüge angegeben und alles sorgfältig zusammengetragen, was

sich über ihre Lebensdaten sagen läßt. Bezüglich der Daten wäre allerdings wohl zu unterscheiden zwischen dem dokumentarisch Erhärteten und dem nur Konjekturierten. Die wichtigsten Lehrer sind: Guido von Cluny, Johannes de Murro O. Min. (?), Petrus von St.-Omer, Nikolaus de Pressorio, Eustachius von Grandcourt und Simon von Guiberville. G. hält die Auszüge für chronologisch geordnet. Das ist eine Möglichkeit, die auch zum Teil der Wirklichkeit entsprechen mag. Mehr dürfen wir wohl kaum behaupten. Daß ein Name an verschiedenen Stellen der Hs. vorkommt, ohne daß irgendwie chronologische Anordnung vorliegt, konnte ich verschiedentlich beobachten. Wie können wir bei einem Sammler, der mehr als ein Jahrzehnt nach dem Datum der „Quodlibeta" kompiliert, solche Sorgfalt erwarten, daß er genau die chronologische Ordnung einhält? Ferner müßte Nikolaus de Pressorio, der 1273 sein erstes Quodlibet hielt, noch 1292 ein anderes gehalten, Guido von Cluny 1287 und 1301 disputiert haben. Simon von Lens O. F. Min., der 1282 Magister war, hätte dieses Amt noch 1294 innegehabt. Das scheint mir nicht gerade für die Hypothese von G. zu sprechen. An Einzelheiten seien bemerkt: Mit welchem Recht darf ich in „Abbas S. Bernardi" Johannes de Weerde suchen, der nie Abt war? Darf ich diesen Johannes mit dem Prediger De Verdy identifizieren? Die Predigt-Hs. D. VI 1 von Turin (Pasini 1156) ist nicht verbrannt; ich habe sie noch 1923 in Händen gehabt. In der gleichen Bibliothek Cod. E IV 20 findet sich auch der „Novus Quadrans" des Peter von St.-Omer. Ist dieser Verfasser aber mit dem Theologen identisch? Von einem Pariser Magister Gonterus (Guntari oder Guntara), der unmöglich „Galterus" de Sancto Ricario sein kann, fand ich in Cod. 158 der Stadtbibliothek Assisi f. 338^{v} die Frage: „An dampnati mallent non esse simpliciter quam in penis esse." Mit dieser Disputation (wohl bei Gelegenheit von Vesperien) hängt die Frage ff. 337^{v}—338^{r} zusammen: „An Christus habuit carenciam alicuius cognicionis in instanti concepcionis, quam scienciam postmodum adquisivit." Sie wird disputiert von „Magister Petrus Canonicus ecclesie Parisiensis" (sehr wahrscheinlich Peter von St.-Omer, der Kanoniker von Notre-Dame war). Respondens ist „Magister Ricardus de Clif. Anglicus." Wir dürfen vielleicht in ihm Richard of Clive vermuten, der 1297—1300 Kanzler von Oxford war. P.

26. Callebaut, A., La maîtrise du B^{x}. Jean Duns Scot en 1305, son départ de Paris en 1307 durant la préparation du procès contre les Templiers: ArchFrancHist 21 (1928) 206—239. Ders., Encore sur la maîtrise du B^{x}. Jean Duns Scot et son départ de Paris en 1307: ebd. 418 f. — Scotus wurde 1300 von seinem Provinzial dem Bischof von Lincoln zur Erlangung der Beichtjurisdiktion ohne Erfolg präsentiert; er las von 1302 bis 1304 zu Paris als Baccalaureus über die Sentenzen, wurde 1305 Magister und starb 1308 zu Köln. Das ist alles, was wir an festverbürgten Daten seines Lebens besitzen. C. sucht diese Erkenntnis zu erweitern. Von besonderer Wichtigkeit ist die Mitteilung, daß durch Longpré im Staatsarchiv zu Paris ein Dokument gefunden wurde, nach dem Johannes Scotus mit 86 andern ausländischen Franziskanern 1303 sich weigerte, die Politik Philipps des Schönen zu vertreten. Mit Hinweis auf das bekannte Schreiben des Ordensgenerals Gundissalvi vom 18. November 1304 betont C. noch einmal, daß Scotus 1305 Magister wurde. — Für „Ostern" 1305 finde ich keinen positiven Anhaltspunkt. Ebenso beruht der behauptete Vortritt vor den Dominikanern auf einer irrtümlichen Interpretation von Denifle, Chart. II 704, n. 37; dort ist von den Prinzipien der Baccalaurei die Rede. Auch die Annahme, daß Albert von Metz, der Mitbewerber des Scotus, nicht der französischen Provinz angehörte, ist wohl kaum begründet. Es war ein außergewöhnlicher Fall; zudem behielt der General nach den Bestimmungen die Freiheit der Wahl. — Im zweiten Teil wird der Nachweis geführt, daß Scotus bereits am 25. Oktober 1307,

da Alexander von Alexandria als „Magister regens" nachweislich ist, ja wohl schon vor September 1307 Paris verlassen habe. Der von C. weit ausgeführte Versuch, die Abreise des Scotus mit der Templerangelegenheit in Verbindung zu setzen, gehört meines Erachtens ins Gebiet der reinen Konjektur. Vor allem sprechen triftige Gründe dafür, daß Scotus bereits 1306 Paris verlassen hat. Warum ist nur ein Quodlibet vorhanden und dieses noch unvollendet? Bei zweijähriger Lehrzeit hätte ein Scotus wohl mehr getan. Ferner ist er bei der Bearbeitung der „Reportata maiora" nicht mehr in Paris. „Dixi Parisius" (vgl. ZKathTh 65 [1927] 78). Dies bleibt, so glaube ich trotz des Einspruches von Balič, die einzig vernünftige Erklärung der Stelle. Nach diesen „Reportata" hat Scotus noch das „Opus Oxoniense" weit gefördert. Er wird also wohl 1306 nach England zurückgekehrt sein. Das „narratur" des Vorillon von 1429(!), wonach Scotus unmittelbar von Paris nach Köln gegangen wäre, ist doch recht spät und trägt zudem etwas erbaulich-legendären Charakter. Von andern Notizen hebe ich hervor jene über den Pariser Kanzler Simon von Guiberville (S. 210 f.) und über die Pariser Magistri, die 1307 ein Dokument im Templerstreit unterzeichneten. P.

27. Meier, L., Der Sentenzenkommentar des Johannes Bremer: FranzStud 15 (1928) 161—169. — M. macht einige Mitteilungen über den im Cod. lat. Monacensis 9027 ff. 1—363 enthaltenen Sentenzenkommentar des Franziskaners Johannes Bremer, der anscheinend 1427—1428 zu Erfurt entstanden ist. Bremer konnte sich freilich von den Künsteleien eines verwilderten Geschmackes nicht ganz freimachen; er zeigt aber einen ausgesprochenen Sinn für theologische Tradition, der sich schon in der starken Bevorzugung Bonaventuras offenbart. Von andern Franziskanern werden viel zitiert Scotus, Maironis, Candia, Chatton, Petrus de Navarra — derselbe ist mir unbekannt —, Hugo de Castro Novo. Ist Castro Novo wirklich gleich Newcastle? An interessanten Einzelheiten hebe ich hervor: Bonaventura wird bereits „doctor seraphicus" genannt; der ältere „doctor devotus" ist nur in einem „devote sequitur" und „devota scripsit" noch angedeutet. Schon bei Bremer tritt die Nachricht auf, Scotus sei lebendig begraben, wodurch allerdings ihre Wahrheit keineswegs erwiesen ist. — Die Arbeit legt zwei Fragen nahe: Inwiefern war der theologische Aufschwung des 16. Jahrhunderts bereits in der Verfallszeit des 15. Jahrhunderts grundgelegt? Ferner: Bestand auch in jener Zeit nicht nur juridisch, sondern auch tatsächlich eine eingehendere Erklärung des Textes der Sentenzen noch fort, so daß die ausgedehnten „philosophisch"-theologischen Erörterungen in Quästionenform, die nur in recht lockerem Zusammenhang mit dem Lombarden stehen, erst nach der Texterklärung und vielleicht nur für fortgeschrittene Studenten erfolgten? P.

28. Landry, B., Pierre Auriol, sa doctrine et son rôle: RevHistPh 2 (1928) 27—48 133—141. — L. weist ohne Schwierigkeit nach, daß die Lehre des Petrus Aureoli sowie die der ganzen Franziskanerschule auf augustinischem Erbgut beruhe. Er will aber darin einen Augustinismus von positiver Färbung finden, der zu dem Mystizismus Bonaventuras schon in ziemlich starkem Gegensatz stehe und dahin ziele, dem traditionellen Lehrgebäude eine ganze Gruppe von Ideen zuzuführen, die bereits den Weg zur kartesianischen Philosophie bahnen. — Als Ganzes: Anregende Gedanken, aber wohl etwas flüchtig gearbeitet. De Blic.

29. Hommes, Jakob, Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Kusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt. gr. 8° (163 S.). Augsburg 1926, B. Filser. *M* 5.—; geb. *M* 6.50. — H. sucht die Eigenart der kusanischen Philosophie aus ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen zu erklären und aus ihnen den Sinn des Grundprinzips der kusanischen Gotteslehre, des Prinzips des Zusammenfallens der Gegensätze, zu bestimmen. Kusanus war durch und durch Mathematiker. Das beeinflußte

seine philosophische Grundrichtung, die der der Pythagoreer, wie sie Aristoteles in Metaph. I 5 treffend kennzeichnet, ähnlich ist. Freilich strebt er nur eine abgeschwächte „Pythagoreisierung" des philosophischen Denkens bewußt an, wie sie namentlich im Neuplatonismus und Neupythagoreismus auftritt. Damit verbindet er die Grundgedanken des Neuplatonismus. Vor allem ist er von Proklus abhängig. Dann ist aber noch ein origineller Gedanke des großen Kardinals zum Verständnis seiner Philosophie unerläßlich: der menschliche Geist ist das Vorbild aller Gedankendinge, insbesondere der Zahlen und Figuren. Er ist die Idee aller möglichen Figuren selbst, die „entitas absoluta" aller „entia rationis". Als solche ist er ein Abbild Gottes, der die „entitas absoluta" aller „entia realia" ist. Von hier aus läßt sich der Sinn des Prinzips vom Zusammenfallen der Gegensätze bestimmen. So wie der menschliche Geist die Zusammengefaltetheit aller Zusammengefaltetheiten der Gedankendinge ist, so ist der göttliche Geist die Zusammengefaltetheit der Zusammengefaltetheiten aller realen Dinge. Damit ist Gott das Größte und Kleinste zugleich, und dementsprechend fallen auch alle andern entgegengesetzten Vollkommenheiten, die wir an den Geschöpfen wahrnehmen, verunendlicht in ihm absolut in eins zusammen. H. zeigt so im Gegensatz zu Vansteenberghe und andern Auslegern, daß Kusanus das Widerspruchsprinzip an sich nicht leugnen will. Das Prinzip des Zusammenfallens der Gegensätze ist vielmehr die notwendige Folge der Grundvoraussetzungen seines ganzen Systems. Doch beachtet H. zu wenig, daß dieses Prinzip tatsächlich eine Aufhebung des Widerspruchsprinzips in sich schließt. Er selbst betont gegenüber Lenz, daß Gott nicht nur „eminenter", sondern „formaliter" das Kleinste ist. Kusanus berücksichtigt eben in Konsequenz seiner mathematisch-rationalistischen Voraussetzungen und im Gegensatz zum christlichen Platonismus nicht den tiefgreifenden Unterschied zwischen gemischten und reinen Vollkommenheiten. So kommt er zur Behauptung des Zusammenfallens konträrer Gegensätze in Gott. Kusanus will darum das Widerspruchsprinzip auf Gott nicht angewandt wissen. Er leugnet ausdrücklich seine Transzendenz, was notwendig zur Leugnung seiner absoluten Gültigkeit führt. Wie früher bereits dargetan (Schol. 2 [1927] 455), vereinigt Kusanus, ähnlich wie der Neuplatonismus, die Widersprüche des Monismus und Pluralismus in sich und kommt so, wie auch H. mit Baeumker zugibt, zu einem höchst widerspruchsvollen Panentheismus. H. verkennt, daß Kusanus hier im schroffen Widerspruch zum christlichen Platonismus steht, der wohl wie kein anderes System die widerspruchsvollen Einseitigkeiten des platonisierenden Monismus wie des rationalistischen Pluralismus vermieden hat. — Als Ganzes verdienen die auf die Quellen zurückgehenden Untersuchungen H.s Berücksichtigung. Sladeczek.

30. Feddersen, Herbert, Leibnizens Rechts- und Gesellschaftslehre und wir: ArchRWirtschPh 21 (1928) 394—408. — F. ist der Überzeugung, daß „unser religiöses, politisches, aber auch das künstlerische und moralische Leben Spuren des tiefsten Verfalles" zeigt (394). Darin gleiche es dem Zeitalter nach dem Dreißigjährigen Kriege. Damals habe Leibnizens Philosophie, insbesondere seine Rechts- und Gesellschaftsphilosophie aufbauend gewirkt, und sie sei in vielem ewig gültig. Eigentümlicherweise will nun F. den Nerv der Leibnizschen Rechts- und Staatsgedanken, das damals noch nicht entthronte Naturrecht, bei der Wiedererneuerung ausgeschlossen wissen, da sonst gegebenenfalls die Richter einer Doppelnorm, der natürlichen und der gesetzten, sich gegenüber sähen. Hier wird das exklusive, rousseausche Pseudonaturrecht, von dem Leibniz nichts wußte, mit dem axiomatischen Naturrecht der „philosophia perennis" verwechselt, das selbst die positive determinierende Gesetzgebung nach seinen Prinzipien fordert und ihr erst ihre ganze Verpflichtungswürde verleiht. Erst wenn man so die scholastischen Fundamente der Leibnizschen

Rechts- und Staatslehre unterhöhlt hat, kann man mit F. Leibniz die Auffassung vom Staate als von einer ethisch indifferenten Gemeinschaft (403) zuschreiben. Wenn Leibniz in dem deutschen Aufsatz „Vom Naturrecht" den von der Scholastik geprägten Ausdruck der „societates naturales" wie auf Ehe und Familie, so auch auf den Staat anwendet und ausdrücklich sagt: „Das natürliche Recht ist, so die natürlichen Gemeinschaften erhält oder befördert", so liegt darin für den Geschichtskenner die denkbar höchste „ethische Betonung", wie F. sie mit Recht (403) für den Staat fordert. Nur daß bei Leibniz die Metaphysik und Ethik material erfaßbar und in Gott objektiviert ist, während das kantisch verstandene „soziale Ideal" Stammlers, womit F. die Leibnizsche Lehre ergänzen möchte, wegen seiner Inhaltlosigkeit von vielen verworfen wird. Gemmel.

31. Spieß, E., Jakob Wegelin von St. Gallen, der bedeutendste schweizerische Geschichtsphilosoph: DivThom(Fr) 6 (1928) 335—355. — S. macht auf den „in der Schweiz fast verschollenen" Wegelin (geb. 1721 in St. Gallen; Prediger, Stadtbibliothekar; 1765 Professor der Geschichte an der Berliner Ritterakademie, Mitglied und Archivar der Akademie der Wissenschaften; gest. 1791) wieder nachdrücklich aufmerksam und zeichnet als Grundlinien seiner Geschichtsphilosophie: Forschung nach den Ursachen und allgemeinsten Erkenntnisprinzipien des geschichtlichen Lebens; Wesen und Erscheinungsform der historischen Ideen; Prinzipien der Ideenentwicklung. Wegelin, der seine theologische Ausbildung im französischen Vevey erfuhr, stellt eine interessante Verbindung der französischen und deutschen Geschichtsphilosophie dar und wurde von Zeitgenossen als „der preußische Montesquieu", „der Descartes der Geschichte", „der direkte Vorläufer von Herders ‚Ideen'" bezeichnet. Dabei ist er grundsätzlicher Gegner des Rationalismus der zeitgenössischen Geschichtsphilosophie, wendet sich gegen die rationalistische Beseitigung des Wunders, vertritt gegenüber der damaligen Auffassung der Geschichtsphilosophie, daß ein unparteiischer Kirchengeschichtsschreiber glaubenslos sein müsse, in einem eigenen Kapitel die These: „Eine gute unparteiische Kirchengeschichte kann allein von einem wahren religiösen Sinne verfaßt werden, welcher von dem Unglauben und dem Aberglauben gleich weit entfernt ist." Auch ist er ein unerschrockener Verteidiger der göttlichen Vorsehung im geschichtlichen Leben. Die Vertiefung und Spezialisierung dieser Richtlinien behält S. einer ausführlichen Arbeit über Wegelin vor. — Wegelin beginnt tatsächlich stark in Vergessenheit zu geraten: Rosenkrantz hatte ihn 1835 wieder ausgegraben; 1878 widmet ihm Rocholl noch mehrere Seiten, aber die neueste, umfangreiche Geschichtsphilosophie von Mehlis, ebenso wie Sawicki, erwähnen ihn nicht einmal. Um so mehr sind die Forschungen S.s zu begrüßen. — Auf eins sei noch aufmerksam gemacht: Wegelin findet sich häufig in der französischen Schreibweise Béguelin oder Wéguelin und wird dann zuweilen mit seinem Landsmann Nicolas de Béguelin (1714—1789) zusammengeworfen. — Bestehen Familienzusammenhänge mit dem Georg Wegelin aus Bregenz, der 1587—1627 Abt von Weingarten war und als „zweiter Gründer" dieser Abtei gilt? Hentrich.

32. Imle, F., Friedrich v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus. 8° (287 S.) Paderborn 1927, F. Schöningh. Geb. *M* 9. — Friedrich v. Schlegel war in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts stark in den Hintergrund gedrängt. Erst die Wendung der Literaturgeschichte zur Geistesgeschichte, die bedeutenden Publikationen von Haym, Minor und Walzel lenkten seit der Jahrhundertwende allmählich wieder die Aufmerksamkeit auf ihn. Allerdings nur auf den jungen Schlegel. Beim Übertritt zum Katholizismus riß in den Darstellungen der leitende Faden jäh ab, bis die verschiedenen Briefpublikationen, vor allem aber Finkes Rektoratsrede „Über Friedrich und Dorothea Schlegel" (1918) auch den älteren Schlegel uns wieder näher brachten. Auf Finke weiterbauend.

schildert hier nun die Verfasserin zum ersten Male die innere Geschichte des ganzen Schlegel, seine geistige und religiöse Entwicklung von Kants Subjektivismus über Spinozas Pantheismus bis zur Vollendung in der gläubigen Erfassung der Offenbarungsreligion. I.s verdienstvolle Arbeit führt den Nachweis, daß für die Philosophiegeschichte der Schlegel nach der Konversion von weitaus größerer Bedeutung ist als der jüngere Schlegel. — Einer Neuauflage des Buches möchten wir eine genauere, auf eingehendem Studium Kants beruhende Darlegung des allmählichen philosophischen Entwicklungsganges Schlegels wünschen, wie er zu Fichte steht, wie er sich theoretisch an das „Ding an sich" heranarbeitet. H.

33. Becher, E., Fr. W. J. Schelling (F. M. Päd. Magazin. Philos. und pädag. Arbeiten I. 6). 8° (20 S.) Langensalza 1928, Beyer & Söhne. *M* 0.70 — Der Münchener Professor B. zeichnet hier bei Gelegenheit der Jahrhundertfeier der Universität in klarer Sprache das Bild seines Vorgängers auf dem Lehrstuhl der Philosophie: Schellings Jugendentwicklung, sein Wirken für die Münchener Universität und die wechselnden Gestaltungen seiner Philosophie. H.

34. Menéndez, J., Crónica de la filosofía en México. CiencTom 20 (1928) 208—216. — Der mexikanische Dominikaner M. gibt hier einen Durchblick durch die Geschichte der Philosophie in Mexiko von der Entdeckung bis zur Gegenwart, d. h. der thomistischen Philosophie (von den Franziskanern will er absehen) und ihrer nicht-christlichen Gegner im letzten Jahrhundert, der Positivisten und „Krausisten", d. h. der Anhänger des panentheistischen deutschen Philosophen K. Chr. Fr. Krause (1781—1832), der, in Deutschland wenig beachtet, auf Spanien und Spanisch-Amerika großen Einfluß ausgeübt hat. Zu den „Thomisten" rechnet M. in anerkennenswerter Weitherzigkeit auch die Philosophen der Gesellschaft Jesu, Rubio, Arias usw. Seine Hauptquellen sind die drei Werke „Apuntaciones históricas de la filosofía", „Crítica filosófica" und „Bibliografía filosófica mexicana", die der jetzige Bischof von León (Mexiko), Valverde Téllez, vor einem Jahrzehnt geschrieben hat. Der erste Teil ist eine ziemlich magere und dabei noch vielfach unvollständige und irrige Aufzählung von Namen, ohne daß eine tiefere Würdigung versucht würde. Die für wissenschaftliche bibliographische Arbeiten über jesuitische Schriftsteller unentbehrliche „Bibliothèque de la Compagnie de Jésus" von C. Sommervogel scheint M. unbekannt zu sein. Deshalb z. B. die Irrtümer bei Rubio S. J., dem berühmten Verfasser der „Logica Mexicana". Trotz dieser und anderer grundsätzlicher Mängel (z. B. keine Angabe der Fundorte der Hss.) kann die Arbeit beim Studium der Scholastik zuweilen Fingerzeige geben, wenn die Werke von Téllez nicht zur Verfügung stehen. H.

35. Leisegang, H., Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert [in: Jedermanns Bücherei, Abt. Philosophie]. 8° (136 S.) Breslau 1928, Hirt. Geb. *M* 3.50. — Der Leipziger Studienrat L., der bisher über griechische Philosophie gearbeitet hat, gibt hier eine recht subjektiv gefärbte Darstellung der Philosophie der Gegenwart, ohne über die gleichartigen Werke von Moog (1922) und Müller-Freienfels hinaus etwas Neues zu bieten. Der katholischen neuthomistischen Philosophie, über die L. auf S. 48—50 in zum Teil wegwerfenden Wendungen handelt, kann er nicht gerecht werden, da ihm die Kenntnis der Grundbegriffe fehlt: „Leos Nachfolger Pius X. verwarf jede Verbindung der Theologie mit dem philosophischen Denken der Gegenwart, mit dem ‚Modernismus'. . ." (S. 49). — Eine begrüßenswerte Neuerung besteht in der Beifügung lebensvoller Lichtbilder von 32 deutschen Philosophen der Gegenwart. H.

36. Szabó, S., O. P., Prälat Dr. Ernst Commer. Zum Andenken: DivTom(Fr) 6 (1928) 257—291. — S. bietet in diesem sympathischen Nachrufe eine gründliche Darstellung des interessanten Lebenslaufs Commers, seiner geistig-philosophischen Entwicklung (vom Juristen zum Priester,

vom Schüler Kuhns zum „späteren hochkonservativen Scholastiker") und eine sorgfältige Aufzählung und Würdigung aller seiner Bücher und Aufsätze. Aufschlußreich sind Mitteilungen über Commers persönliche Beziehungen zu Scheeben, Heinrich, Zigliara, Schell, Meschler, Steinhuber, v. Oppersdorff usw. und über die wechselvollen Geschicke des von ihm 1886 trotz des Abratens Scheebens und Heinrichs begründeten „Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie", des späteren „Divus Thomas". Über Commers Charakter bemerkt S.: „Commer, obgleich er so viel in der Welt herumgekommen war und mit ihr verkehrt hatte, kannte dennoch die Welt nicht. . . . Seine, fast möchte man sagen, naive Weltunerfahrenheit . . . hat ihm und seinen Freunden manche bittere Enttäuschung bereitet" (290). H.

37. Becher, Erich, Rudolf Eucken und seine Philosophie (F. M. Päd. Mag. H. 1123). 8° (16 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.55. — Eucken gebührt das Verdienst, mit seinen Lehrern Lotze und Trendelenburg gegen den damals allmächtigen Naturalismus für die Metaphysik eingetreten zu sein. Für die Erfassung des übersubjektiven, metaphysischen Geisteslebens schuf er gegenüber der naturwissenschaftlichen und psychologischen Methode die noologische Methode. — B. deutet den Mangel an wissenschaftlicher Genauigkeit bei Eucken an. Gemmel.

38. Hagen, Benno v., Rudolf Euckens letzte Lebensjahre und Vermächtnis (F. M. Päd. Mag. H. 1139). 8° (18 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.45. — Ein Eucken Nahestehender berichtet über Euckens arbeitseifrige letzte Jahre, seine letzten Worte, die Gründung des Euckenbundes (1920) und faßt am Schluß in einem Programm Euckens philosophisches und religiöses „Vermächtnis" in dessen Sinne zusammen. — Kennzeichnend für die Auffassung des „Geisteslebens", das dem Menschen überlegen sein und doch von ihm geschaffen werden soll: „Das Werkzeug aber des Geistes ist das Denken, das ein nicht mehr naturgebundenes, sondern selbständiges, naturüberlegenes Leben, das Geistesleben, formt und schafft" (15). G.

39. Kalweit, Paul, Rudolf Euckens religionsphilosophische Leistung (F. M. Päd. Mag. H. 1140). 8° (16 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* 0.50. — Gegenüber der immanenten Religionsphilosophie wies Eucken die Überlegenheit des „personalen" Geisteslebens über den Menschen nach; freilich stehe es im gewaltigen Ringen und müsse gerade durch die Religion emporgeführt werden. Die Religion muß deshalb nach Eucken zugleich universal, d. i. kulturfördernd, und charakteristisch, d. i. abschließend, weltflüchtig, verinnerlicht gegenüber Kulturmängeln sein. Eucken beantwortete die bekannte Frage, ob wir noch Christen sein können, mit der Gegenfrage, ob wir schon Christen seien; die Volltat des Christentums und der Religion liege in der Zukunft, in der vollen Verwirklichung des Geisteslebens. — Das Rätsel bleibt: Das Geistesleben soll personal sein, aber nicht individual, übermenschlich und doch zur Verwirklichung dem Menschen anheimgegeben? G.

40. Jaensch, Erich, Aus meinen Erinnerungen an Rudolf Eucken und über einige Beziehungen zwischen seinem Werke und der Arbeit der Gegenwart (F. M. Päd. Mag. H. 1141) 8° (22 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.70. — Seit seinen Jünglingsjahren unterhielt der Schlesier J. zu Eucken die engsten wissenschaftlichen und persönlichen Beziehungen. Als theoretisches Hauptwerk Euckens bezeichnet er „Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit", während für Einzelanschauungen das lehrreichste sei: „Die Lebensanschauungen großer Denker". Gegenüber dem naturalistischen Positivismus einerseits, dem abstrakten, erkenntnistheoretischen Idealismus anderseits lehre Eucken metaphysischen und gerade deshalb realen Idealismus, der zur „Tat" aus der Ganzheit des Geisteslebens und der Person dränge. Eucken sei ein Wegbereiter gewesen für die heute alles tragende Ganzheits-Person-

Forschung und die ethisch-reale Auswirkung der theoretischen Philosophie. Kein Zufall sei, daß Euckens erste und letzte Arbeiten um Aristoteles gingen. — Der Vertreter der experimentellen eidetischen Psychologie beklagt mit Recht die Wirklichkeitsfremdheit des voreuckenschen Idealismus; ob Euckens „Geistesleben" wohl mehr „Geist" und „Leben" ist? G.

41. Joël, Karl, Das Ethos Rudolf Euckens (F. M. Päd. Mag. H. 1142). 8° (17 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.60. — Eucken war feind dem naturalistischen Utilismus, ebensosehr der griechischen bloßen „Kontemplation" und dem indischen Pessimismus. Er fordert die freie „Tat" (ethischer Aktivismus) aus dem Geistesleben für Höherführung des Geisteslebens; diese Tat muß im Ausgleich der vier Moralen erfolgen: der religiösen, rationalen, sozialen, der Arbeitsmoral. Die ethische Tat muß alles durchdringen; vgl. Euckens Schrift aus den letzten Jahren: „Ethik als Grundlage des staatsbürgerlichen Lebens". Darin erscheint Eucken die Ethik als „der Haupterweis der Religion, die Beurkundung der Gegenwart eines absoluten Lebens". — Wie aber kann man ohne „Kontemplation" einer objektiven Wahrheits- und Wertewelt überhaupt von einer Norm des Ethos sprechen? G.

42. Fischer, Hans Albrecht, Rudolf Eucken und die Rechtsphilosophie (F. M. Päd. Mag. H. 1144). 8° (16 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.55. — Weil Eucken in allem „metaphysische", aus dem innersten Wertzentrum, dem Geistesleben stammende „Tat" will, war er, obwohl er keine Rechtsphilosophie geschrieben, ein Vorkämpfer der Wieder-Ethisierung des Rechts. Gegenüber einer blinden Auslieferung des Individuums an die Gemeinschaft betonte er das Individuum als den „Hauptwert des Geisteslebens", das „Samenkorn der Ewigkeit". Die Rechtsgemeinschaft allein ohne die sittliche Tatgesinnung der einzelnen bringe keine Rettung. F. wendet sich unter anderem gegen das logizistische „richtige Recht" Stammlers. — Die Frage ist, woher Recht und Sittlichkeit ihre unverrückbaren Normen nehmen, wenn — nach Eucken — das Geistesleben erst vom Menschen geschaffen werden muß. G.

43. Beck, Alfred, Das philosophische und menschliche Ethos Rudolf Euckens (F. M. Päd. Mag. H. 1163). 8° (40 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.85. — Gegenüber der abstrakt-formalen neukantianischen und der willkürlichen phänomenologischen Ethik (Bruno Bauch und Max Scheler) lehre Eucken durch seine Noologie ein konkretes Absolute in seinem metaphysischen Geistesleben. Dieses müsse durch die „Tat" des Menschen aus seinem inneren Wertzentrum heraus verwirklicht werden. — Wenn das Geistesleben erst durch den Menschen erzeugt wird, ist es gleiche Willkür, es durch den Verstand (Marburger) oder durch die Tat (Eucken) erzeugt werden zu lassen. G.

44. Przywara, E., Drei Richtungen der Phänomenologie: Stimm Zeit 115 (1928) 252—264. — P. zeichnet zuerst die Entwicklung der phänomenologischen Ideen an drei Männern, die in etwa Anfang, Mitte und vorläufiges Ende dieses Prozesses darstellen: Husserl, Scheler und Heidegger. Der Fortschritt des Gedankens zeigt sich besonders klar in der Auffassung der Wesensschau und in der Stellung zum Gottesproblem. Die Wesensschau wird immer mehr zur allesdurchdringenden Evidenz, sie nähert sich immer mehr einer Usurpation des göttlichen Schauens. Entsprechend bricht die Vergöttlichung der Kreatur oder die Verkreatürlichung Gottes immer mehr durch. Doch weist in beidem die Phänomenologie über sich selbst hinaus. In der übersteigerten Wesensschau erneuert sie gegenüber den Verirrungen des bloß ableitenden Denkens den Primat schlichter Einsicht in die Sache. Diese Wieder-Errungenschaft einer alten scholastischen Idee ist weiter auszubauen. Auch durch die pantheistische Alleinheit schimmert in ihrer phänomenologischen Fassung immer noch von Zeit

zu Zeit der Unterschied zwischen Gott und Kreatur durch; und in Hedwig Conrad-Martius hat die Phänomenologie in diesem Punkt sozusagen sich selbst widerlegt. Lotz.

2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

45. Honecker, M., Gegenstandslogik und Denklogik. Vorschlag zu einer Neugestaltung der Logik. Zweite, ergänzte Aufl. (VII u. 128 S.) Berlin und Bonn 1928, Dümmler. *M* 4.50. — Der Streit zwischen Psychologismus und psychologiefreier „reiner" Logik will nicht enden. H. macht einen Vermittlungsversuch: Die traditionelle Logik verquickt zwei Problemgruppen, die zu scheiden sind. Die eine, die Gegenstandslogik, kann und muß ohne jedes psychologische Beiwerk behandelt werden, die andere, die Denklogik, muß auf der Psychologie aufbauen. — Die Darstellung vollzieht sich in drei Stufen: 1. Berechtigung und Notwendigkeit dieser Scheidung: Logik ist der Teil der Wissenschaftslehre, der die sog. formalen Bedingungen des Erkennens behandelt. Formal nennen wir, was nicht zu diesem so beschaffenen Gegenstand gehört, sondern was allen Gegenständen, die erkannt werden können, gemeinsam ist. Was ist dies nun? Wer sagt, das sei einzig „eben das Gedachtsein", für den wird die Logik notwendig ausschließlich zur Denklehre, also psychologistisch. Aber damit ist der Sinn des „Formalen" nicht erschöpft; denn allen Gegenständen ist doch auch gemeinsam, eben daß sie Gegenstände sind; ferner „stehen sie alle miteinander in Beziehungen, und alle diese Beziehungen haben wieder das gemein, Beziehungen zwischen Gegenständen zu sein" (9). So folgt, „daß die Logik, wenn sie als Lehre von den ‚formalen' Erkenntnisbedingungen das Seitenstück der Erkenntnistheorie bilden will, jene Gegenstandslehre in den Kreis ihrer Probleme aufnehmen muß (11), deren Aufgabe es ist, all die für Gegenstände (und Gegenstandsbeziehungen) überhaupt bestehenden Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten". — 2. Klärung der Hauptbegriffe der beiden geforderten Teilwissenschaften: a) für die Gegenstandslehre: „Gegenstand", der dem Denken stets „transmanent" bleibt; die verschiedenen Klassen von Gegenständen: Objekte, Sachverhalte und beider weitere Unterarten, besonders ausführlich die Relationen (mehrkernige Sachverhalte); b) für die Denklehre: die übliche Einteilung in Begriff, Urteil, Schluß wird fallen gelassen und von elementarer Analyse ausgegangen; das „einfachste Meinen" von Objekten und Sachverhalten in seinen verschiedenen Tönungen (Hauptmeinen, Mitmeinen ...); das „reine Bestimmen" und als eine Art davon das „Urteilen", das den „Sachverhaltsbestand" meint. — 3. Wie verhält sich nun die traditionelle Logik zu diesen vorgeschlagenen Teilwissenschaften? Tatsächlich hat sie längst beide Problemkreise behandelt. So wird gezeigt, wie in der Lehre von Begriff, Urteil und Schluß sich häufig beide Gesichtspunkte kreuzen, und herausgearbeitet, was in die eine, was in die andere Gruppe gehört. — Die folgende „Methodenlehre", als Denklehre gefaßt, betrachtet alles Denken unter Rücksicht des Erkenntniszweckes und beantwortet die zwei Fragen: 1. Welche formalen Eigentümlichkeiten weist alles Denken auf? 2. Welche besonderen formalen Eigentümlichkeiten zeigt es: a) in der Forschung (hier wird der wesentliche Teil der bisherigen Methodenlehre behandelt); b) in der Darstellung? — In äußerst gedrängter Form bietet die Schrift eine Fülle von Anregungen. Leider macht sich bei einzelnen Fragen allzusehr noch nicht genügend geklärtes Gedankengut der österreichischen Schule (Brentano, Meinong) und der Phänomenologie geltend. Aber als Ganzes bedeutet der Vorschlag einen wesentlichen Schritt voran zu einer zeitgemäßen Neugestaltung der Logik. Naber.

46. Feys, R., Le raisonnement en termes de faits dans la logistique russelienne: RevNéo-scolPh 29 (1927) 393—421; 30 (1928) 154—192 257

bis 274. — In systematischer Zusammenstellung sollen die leitenden Grundgedanken des heute so um sich greifenden (vgl. Kantstud 33 [1928] 346 ff.: Die Logistik auf dem Warschauer Kongreß) Systems der Logistik herausgearbeitet, ihre philosophische und zumal erkenntnistheoretische Tragweite gewürdigt werden. Nach kurzen geschichtlichen Angaben werden die wichtigsten Ausdrücke des „logischen Atomismus" Russels erklärt: Tatsache, logische Operation usw. Tatsache ist soviel wie „das Gegebene". Und da all unsere Aussagen sich irgendwie auf Gegebenes beziehen, so sind sie letztlich Aussagen über „Tatsachen". Rein äußerlich betrachtet, kann nun diese Aussage entweder eine bestimmte Einzelaussage über eine bestimmte Tatsache sein, oder eine allgemeine Aussage über eine unbestimmte Tatsache, und in diesem Falle werden entweder bestimmte Prädikate von beliebigen Objekten, oder aber von bestimmten Objekten beliebige Prädikate ausgesagt; also ergeben sich der Struktur nach drei Klassen von Aussagen. Da nun die Logik nur die formale Seite, die Struktur der Aussagen, betrachtet, gilt es bei diesen drei Klassen von Aussagen: a) die jeweils möglichen Strukturformen ausfindig zu machen; b) die logischen Gesetze, die einzig durch diese Strukturformen bedingt sind, abzuleiten; c) die Tragweite dieser Gesetze darzutun durch Aufzeigung ihrer Anwendungsmöglichkeiten. Betont wird die mannigfache Fruchtbarkeit dieser Methode, aber ebensosehr mit Recht ihre philosophische Unhaltbarkeit. Diese Theorie des Symbols ist doch im Grunde wieder ein Neuaufleben des uralten Nominalismus. N.

47. Roland-Gosselin, M. D., Sur la motion de „présence" en épistémologie: RevScPhTh 17 (1928) 77—81. — Gegenüber Noël (siehe Schol 3 [1928] 139 f.), der bei seinem übertriebenen naiven Realismus immer wieder auf das „ursprüngliche Gegenwärtigsein der Dinge" pocht, macht R.-G. auf die schillernde Vieldeutigkeit und Dunkelheit dieses den Erkenntnistheoretiker freilich leicht berückenden Ausdrucks aufmerksam. Noël fordert die „présence immédiate" zu einem doppelten Zweck: 1. zu dem erkenntniskritischen: damit es möglich sei, all die Aussagen über dies Ding durch Vergleich mit eben dem mir gegenwärtigen An-sich des Dinges auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Da sagt R.-G. mit Recht: Was soll denn dieses „Gegenwärtigsein" heißen? Doch nicht ein physisch-räumliches Nahesein. Heißt es aber einfach das „tatsächliche Einwirken" oder wohl eher ein „Gewußtsein", wie soll dann noch ein Vergleich stattfinden können? So täuscht die Vieldeutigkeit dieses „présence" über die wirkliche Schwierigkeit hinweg, mit andern Worten: die Fragestellung Noëls ist verfehlt. — 2. Sodann zu einem erkenntnispsychologischen Zweck: um die Art und Weise darzutun, wie der Verstand zum Begriff des ersten Subjekts gelangt, auf das letztlich alle weiteren Aussagen abzielen. Nach Noël ist also der Verstand fähig, unmittelbar vor jeder rein begrifflichen Erfassung ein wirkliches, existierendes Einzelding zu erkennen. Suarez würde kaum anders reden; mit der thomistischen Auffassung aber stimmt dies nicht überein. N.

48. Kremer, R., La critique de la connaissance et la méthode de la philosophie: RevNéo-scolPh 30 (1928) 137—153. — Der Aufsatz ist einer größeren Studie entnommen, die unter dem Titel: „La théorie de la connaissance chez les Néo-réalistes Anglais" soeben erschien (Louvain 1928). — Jeder Realismus bedarf einer kritischen Grundlegung, zumal in der lange vernachlässigten Zentralfrage nach der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis. Der englische Neo-Realismus (berücksichtigt sind vor allem: Moore, Russel, Alexander, Laird) hat seine Erkenntnistheorie nicht eigens ausgebaut; aber ein Blick in seine Methode läßt uns die Grundsätze seiner Wissenschaftslehre unschwer erkennen. K. will 1. ganz empirisch vorgehen, was aber keinen Gegensatz zum logischen Apriori, zur Metaphysik besagen soll, sondern einzig zum subjektivistisch-schöpferischen Apriori

der Transzendentalphilosophie. Seine Seele ist „Ehrfurcht vor dem Objekt", dem Gegebenen in seiner Gesamtheit; 2. aber doch rein intellektualistisch, analytisch: der Verstand durchdringt die Wirklichkeit, indem er die abstrakten Elemente und Beziehungen erfaßt, die das ganze Wesen der Wirklichkeit ausmachen. So wird die Überbetonung der Logik begreiflich. Philosophie ist gleich Logik und hat zu ihrem Gegenstand nicht die wirkliche, sondern die mögliche Welt. Demgegenüber wird dargetan, wie tatsächlich die vielgestaltige Wirklichkeit uns konkret und letztbestimmt gegeben ist und welche Aufgabe ihr gegenüber dem metaphysisch denkenden Verstande zufällt: „Il n'y a q'un moyen d'établir le réalisme sur des bases sûres: c'est d'allier à une critique scrupuleuse une métaphysique exacte autant que constructive, et de rattacher les exigences objectivistes de la connaissance à la nature même de l'âme et du monde." So K.s angeführtes Buch S. 199. N.

49. Wintrath, P., Der Begriff des Erkennens und die Bewußtseinsjenseitigkeit des Erkenntnisgegenstandes: DivThom(Fr) 6 (1928) 129—153. — Die Auffassung der strengen Realisten von der Natur des Erkennens wird derjenigen ihrer Gegner gegenübergestellt. Gegner sind hier die, welche annehmen, daß das, was unsere Fähigkeiten, namentlich unsere Sinne, unmittelbar erreichen, nicht physische, bewußtseinsjenseitige Beschaffenheiten sind, sondern vom erkennenden Subjekt mitbedingte, psychische Gebilde. Anhänger des strengen Realismus sind die, welche eine vom erkennenden Subjekt, auch von den Sinnen und ihrer Empfindung, unabhängige Außenwelt den unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis sein lassen. Den beiden Richtungen liegt nach W. ein verschiedener Begriff der Erkenntnis zu Grunde. Die Gegner erklären die Erkenntnis durch die Wirkursächlichkeit. Der Bewußtseinsinhalt weist als Wirkung auf seine Ursache hin, die in ihrem An-sich unbekannt bleibt. Die strengen Realisten dagegen fassen die Erkenntnis formalursächlich; Erkenntnisinhalt und Gegenstand verhalten sich wie innere und äußere Formalursache und sind somit in derselben Form identisch, wodurch die Form des Gegenstandes in ihrem An-sich erfaßt werden kann. — Derartige Unterschiede bestehen in der Auffassung der Erkenntnis. Doch wäre es sicher nicht richtig, zu sagen, daß die Neuscholastiker, die die formale Objektivität der „sensibilia propria" aufgegeben haben, dazu durch eine halb idealistische Auffassung der Erkenntnis bewogen worden seien. Vielmehr sahen sie sich durch Tatsachen der Wissenschaft gezwungen, sich bei den „sensibilia propria" mit einer nur virtuellen Objektivität zu begnügen. Daß übrigens ein strenger Realismus im Sinne des Verfassers bei den äußeren Sinnen heute fast unmöglich ist, zeigen die merkwürdigen Theorien von Gredt und Gény über den gefärbten Äther im Auge. Ist es nicht auch ganz naturgemäß, daß sich bei der Sinnlichkeit ein geringeres Maß von Objektivität als beim Verstande findet? Die Betrachtung der Stufen des Seins legt es nahe. Je niederer eine Erkenntnis steht, desto mehr ist ihre Objektivität noch mit Subjektivität vermischt; je höher aber eine Erkenntnis erhoben ist, desto mehr befreit sie sich von den Banden der engen Subjektivität, bis wir im göttlichen Erkennen die völlig von jeder Subjektivität gereinigte Objektivität vorfinden. Der Vorwurf, daß hierin eine Gefahr des Idealismus liege, ist unbegründet; denn die virtuelle Objektivität der „sensibilia propria" bleibt vollständig erhalten. Übrigens sollte man den Beweis für die Bewußtseinsjenseitigkeit des Verstandesgegenstandes nicht auf den Nachweis für die formale Objektivität des Sinnesgegenstandes stützen. Die Bewußtseinsjenseitigkeit des ersteren kann unabhängig davon dargetan werden. Lotz.

50. Frank, S., Erkenntnis und Sein: Logos 17 (1928) 164—195. — Eine eigenartige Rechtfertigung des „Transzendenzprinzips" oder des gegenständlichen Charakters der Erkenntnis. Der Lösungsversuch Kants, der nur auf eine ideale Welt kam, wird widerlegt. Anderseits hält F. es für

aussichtslos, im Sinn des kritischen Realismus die Transzendenz durch Schlüsse zu rechtfertigen. Wir müssen von dem unmittelbar Gegebenen ausgehen; dieses ist freilich nicht das Ich, was Hume widerlegt hat (?), sondern das Augenblicksdasein, ein Etwas, worin der Gegensatz von real und ideal noch nicht besteht, ein subjektloses Sein. Da dieses allein eine bloße Grenze wäre, muß die umliegende Zeit als unmittelbar gegeben gelten; jedes Immanente wird als Teil des nicht gegebenen Zusammenhanges erfaßt. Schließlich erweist sich als unmittelbar evident „Etwas und alles andere überhaupt". — Hier ist der gesunde Kern der unmittelbaren Erfassung der inneren Zustände in sehr angreifbarer Weise beschrieben und in seinen Folgerungen stark übertrieben. Fröbes.

51. Kuntze, Fr., Wahrheit, Wert und Wirklichkeit: Kantstud 33 (1928) 137—160. — Eine ausführliche Inhaltsangabe des gleichnamigen Werkes von Bauch; die Angabe der Titel möge hier genügen. Teil I behandelt das Erkennen, die Wahrheit, die Wirklichkeit und ihr Verhältnis; Teil II die Strukturformen der Wahrheit: das Urteil und den Begriff; Teil III Wahrheit und Wissenschaft: die Methode, die wissenschaftliche Wirklichkeit; Teil IV Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Verfasser sieht im Werk das bedeutendste Buch des Lotzeschen Neukantianismus. F.

52. Heymans, G., Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre. — Cassirer, E., Zur Theorie des Begriffs: Kantstud 33 (1928) 109—128 129—136. — H. verteidigt die Begriffslehre der alten Logik gegen ihre Bekämpfung durch C. Schon die alte Lehre beachtete bei den Dingen neben ihren Eigenschaften die Relationen. Wie die Begriffe gewonnen werden, ist für die Logik gleichgültig, ob sie konstruiert oder abstrahiert sind. Es ist unrichtig, daß durch die Abstraktion die Bestimmtheit der Begriffe verloren gehe. Daß die Abstraktion von der Erfassung der Wirklichkeit entferne, ist kein Einwand gegen die Begriffsbildung; es gibt ja außerdem noch Urteile. C. verlangt vom Begriff, daß er nicht beliebige Teile heraushebe, sondern die wesentlichen Momente, daß er den Grund der besonderen Gestaltung aufdecke. Das sind eher Idealbegriffe, die die gewöhnlichen Begriffe nicht überflüssig machen. — C. entgegnet, er betrachte die alte Begriffsbildung nicht als formal unrichtig, sondern bloß als nicht ausreichend für die Erklärung des Erkenntniswertes; er suche Begriffe, die für das Erkennen eine Rolle spielen. Es ist nicht gut, mit der Gegebenheit der Merkmale anzufangen, wie das gewöhnlich geschieht; gerade der Ursprung ist für die Philosophie wichtig. — Danach scheint der Gegensatz der Meinungen nicht so groß; übrigens verweist C. zur tieferen Begründung auf ein eigenes Werk, das bald erscheinen werde. F.

53. Mehlis, G., Der Begriff des Begriffes: Logos 17 (1928) 196—215. — Nach einer kurzen Einleitung über die verschiedenen Sinne des Wortes Begriff folgt eine verwirrende Blütenlese über die Bedeutung des Begriffes in den verschiedensten Philosophien; bevorzugt sind darunter Hegels pantheistische Gedanken. Der Zusammenhang ist mir unverständlich geblieben. F.

54. Wébert, J., O. P., La connaissance confuse: RevScPhTh 17 (1928) 365—382. — Der Vorwurf gegen den Syllogismus, daß er zu keinem Fortschritt führe, gilt nach W. von einer formellen Logik. Die wahre Antwort ist: wir fangen mit dunkeln Begriffen an, und ihren Fortschritt zur Klarheit macht eben die Leistung des Beweises aus. Das wird in vielen Beziehungen zu zeigen versucht. Die Erklärung führt zur allgemeineren Frage, wie sich die intellektuelle Erkenntnis der Realität bildet; nämlich in der Entwicklung vom Dunklen zur größeren Klarheit und nicht durch bloßes Katalogisieren absolut klarer Ideen. — Bei den Syllogismen ist eine einfache Widerlegung der Vorwürfe wohl der Hinweis auf die planimetrischen Beweise, die ganz aus Syllogismen bestehen und doch zu neuen Erkenntnissen führen. Die Ausführungen über die dunkeln Begriffe er-

innern an die Lehre der induktiven Logik über die realen Begriffe im Gegensatz zu den idealen der Geometrie. F.

55. Frings, J., Das Realitätsproblem bei Wilhelm Dilthey und Max Frischeisen-Köhler. gr. 8° (99 S.) Bonn 1927 (Dissertation). — Nach Dilthey und seinem Schüler Frischeisen-Köhler ist die Überzeugung vom Dasein der Außenwelt nicht irgendwie auf Evidenz, sondern auf dem aus Trieb, Wille und Gefühl bestehenden Lebenszusammenhang gegründet. Die vorliegende Arbeit legt in dankenswerter Weise diese Lehre dar und weist ihre Schwächen nach. Claßen.

56. Bradley, F. H., Erscheinung und Wirklichkeit. Ein metaphysischer Versuch. Übersetzt von Friedrich Blaschke. gr. 8° (XXVIII u. 536 S.) Leipzig 1928, Meiner. *M* 24.—; geb. *M* 27.— B. ist der Hauptvertreter des „Second Oxford movement", jener philosophischen Richtung, welche die Gedankengänge des englischen Empirismus mit denen des deutschen Idealismus, zumal Hegels, zu verbinden suchte. Sein Hauptwerk, Appearance and Reality, welches 1884 in erster Auflage erschien und im Original inzwischen die siebte erreichte, liegt hiermit in Übersetzung vor und ermöglicht dem deutschen Leser einen Einblick in diesen interessanten idealistisch gefärbten Empirismus. Trotz des Untertitels sind es in der Hauptsache erkenntnistheoretische Fragen, die erörtert werden. Dabei tritt freilich die eigenartige Natur der intellektuellen Erkenntnis gegenüber aller bloßen Sinneserfahrung kaum hervor, und darum kann auch von einem tieferen Eingehen auf die metaphysischen Probleme kaum die Rede sein. In dieser Hinsicht gleicht das Werk durchaus den Schriften Lockes, mit denen es sich auch in der äußern Form, nämlich im leichten Plauderton und in der behaglichen Breite, verwandt zeigt. Was die englischen Kritiker vermißten, wird man in Deutschland in erhöhtem Grade vermissen: das Methodische und Systematische. Insofern wird man jedenfalls dem Wort zustimmen, mit dem die Encyclopaedia Britannica Bradley charakterisierte: „Es hat tiefere Philosophen gegeben, aber keinen, der leichter mit den Formeln der Vergangenheit spielte" (S. XIX). Es war ein verdienstliches Werk des Übersetzers und Verlages, dem deutschen Leser einen Einblick in diese in England weit verbreitete philosophische Denkweise zu verstatten. Cl.

57. Koepgen, G., Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken. Ein metaphysisch-theologischer Umriß der Tragweite des religiösen Erkennens. gr. 8° (XI u. 138 S.), Mainz 1928, Kirchheim. *M* 5.—. Unter der kritischen Ontologie, die hier zum scholastischen Denken in Beziehung gesetzt wird, sind die Gedankengänge von Nikolai Hartmanns „Grundzügen einer Metaphysik der Erkenntnis" verstanden. Es werden zunächst die Verbindungslinien zwischen dieser „kritischen Ontologie" und der „scholastischen Methode" gezogen, und zwar in einer Weise, die wohl weder von der einen noch von der andern Seite als klar und gründlich anzuerkennen ist; auf dem „erschlossenen Neuland" wird dann ein spekulativer Aufriß der gesamten Philosophie und Theologie versucht, der sich nicht durch größere Klarheit und Gründlichkeit auszeichnet. Cl.

58. Pègues, Tommaso, O. P., Iniziazione Tomista. Traduzione e prefazione del Prof. D. L. T. Regattieri. 8° (XI u. 476 S.), Torino-Roma 1927, Marietti. *L* 15.— Nach einem Überblick über die Philosophen von Thales bis Thomas und über die heiligen Schriftsteller, Väter und Lehrer von Moses bis Thomas stellt P. das philosophische und theologische System des Aquinaten in populärer Form dar. In den Kapiteln Antischolastiker, Antithomisten und Thomisten werden die späteren Zeiten skizziert. Den Schluß bildet eine Übersetzung der Enzyklika „Studiorum ducem". — P. will eine erste Einführung in Thomas geben. Es wäre demnach unbillig, eine Förderung wissenschaftlicher Forschung zu erwarten. Um so mehr ist aber auf gewissenhafte Erfüllung anderer Forderungen zu dringen.

In den historischen Abschnitten vermißt man beinahe völlig die Berücksichtigung neuerer Forschungen. Selbst Arbeiten von gewiß unverdächtigen Thomisten sind dem Verfasser anscheinend unbekannt. — Nach Lesung der Kapitel Antischolastiker und Antithomisten wird ein jugendlicher Leser stark versucht sein, das Gebet des Pharisäers im Tempel zu sprechen, und zugleich hat er die frohe Überzeugung gewonnen, daß es nicht der Mühe wert sei, mit solch „verabsolutierten" Irrtümern sich je zu beschäftigen. Thomas freilich hat die Schriften der Ungläubigen und wirklichen Erzketzer Aristoteles, Proclus, Avicenna, Averroes mit größtem Eifer studiert und wohl zwischen Spreu und Weizen zu scheiden gewußt. Ehrfurcht und Achtung sollten wir der studierenden Jugend einflößen vor Männern, die eine Leuchte der theologischen und philosophischen Wissenschaft und eine Zierde der Kirche waren. Bei P. aber kommt es darauf hinaus, daß der dunkle, distinktionslüsterne und wirklichkeitsfremde Scotus Vater verschiedener Häresien, daß Suarez ein Wegebereiter für Descartes ist. Er sieht sich freilich zu dem Geständnis gezwungen, daß die methodischen Grundprinzipien des Suarez die gleichen wie jene des Thomas sind. Würde wohl P. es gutheißen, wenn man jugendlichen Zuhörern die reale Distinktion der Thomisten als Kind des neuplatonischen Pantheismus und den Bañezianismus, der früher Skotismus hieß, als Vater des Kalvinismus hinstellte? Mit Analogien kann man eben alles beweisen. Die ungeheuerliche Geschichtsklitterung, kraft deren die ganze theologisch-philosophische Welt in Thomisten und Antithomisten zerfällt, sei nur eben berührt. Mit Ausnahme der hll. Franz von Sales und Alfons von Liguori, bei denen augenscheinlich die Heiligkeit des Lebens über den Makel der Doktrin hinweghelfen muß, — auch der Kardinalshut scheint hie und da ein mildernder Grund zu sein — können natürlich nur Vertreter der „reinen" Lehre des hl. Thomas durch das enge Tor des Thomismus eingehen. Erwünscht wäre die Angabe, an welcher Stelle ihrer Werke die hl. Theresia das Übermaß der Freude ausdrückt, mit dem die Prädeterminationslehre des Báñez sie erfüllt hat. Pelster.

59. Pègues, Th., O. P., Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique. 8° (XXIV u. 446 S.), Paris 1927, André Blot. *Fr.* 25.— In diesem Buch ist der systematisch-philosophische Teil der „Initiation thomiste" für einen weiteren Leserkreis entwickelt. Außerdem werden verschiedene Grundfragen der theologischen Propädeutik, wie die göttliche Stiftung der Kirche und ihres Lehramtes, allgemeinverständlich behandelt. Der Verfasser bewegt sich auf seinem eigensten Gebiete. So kommt seine Stärke in der leichtfaßlichen Darstellung rein metaphysischer Fragen vollauf zur Geltung. Aber ein Mangel macht sich verhängnisvoll geltend. Der philosophische Laie wird beim Lesen des Buches den Eindruck gewinnen, als würden ihm nur völlig gesicherte Lehren und unumstößliche Beweise vorgelegt. In Wirklichkeit handelt es sich nicht selten um reine Schulmeinungen und sehr umstrittene Argumente. Ist es z. B. nicht geratener, den Gottesbeweis mit Hilfe des Kausalitätsprinzips zu führen als rein aus der Begrenztheit der Formen heraus, den Beweis für die Freiheit auf dem Selbstbewußtsein und der Verantwortlichkeit aufzubauen als nur auf der Natur des intellektuellen Wesens? Der Tod allen Fortschritts in der Naturphilosophie wäre die geforderte völlige Trennung der Naturwissenschaft von der Philosophie. Als wenn der Physiker nichts anderes täte als Sinneserscheinungen beschreiben, ohne je bis zum Grund der Erscheinungen vorzudringen! Und soll denn die Naturphilosophie sich ewig im Kreise um die „materia prima" und das „continuum" herumbewegen und alles, was nicht in die Sphäre des reinen Denkens gehört, vornehm nicht beachten? Auch das Erkenntnisproblem wird wohl nicht so einfach liegen, wie P. es darstellt. Soll scholastische Philosophie lebenspendend wirken, so darf sie nicht glauben, schon im Besitz aller Wahrheit zu sein. Sie muß vorangehen wie ein Albert, Thomas, Scotus und

Suarez es getan haben. — Diese Konferenzen legen den Wunsch nahe, wir möchten in deutscher Sprache ein gleich klares und verständliches Buch besitzen, in dem die wirklich sichern Grundlagen der ganzen christlichen Philosophie für weitere Kreise dargestellt werden. P.

60. Osgniach, A., The problem of substance: NewSchol 2 (1928) 115—127 236—249. — Ein „Symposion" verschiedener Professoren über die Substanz weist die verschiedensten Anschauungen auf: Verteidigung wie Leugnung der Existenz wie Erkennbarkeit. Im Anschluß daran wird die Lehre der scholastischen Lehrbücher zusammengestellt: die metaphysische Definition, ob die Substanz ein „genus" ist, Widerlegung der Definition Spinozas, Beweis für die Existenz der Substanz. Der Beweis ist offenbar nicht an die Adresse der anfangs aufgeführten Gegner gerichtet. Fröbes.

61. Sapper, K., Kausalität und Finalität: AnnPhPhKrit 7 (1928) 205 bis 212. — Kausalität und Finalität schließen sich nicht aus, wie oft behauptet wurde. Die Kausalität wird im eigenen Aktivitätsbewußtsein entdeckt und auf die Welt übertragen. Die Finalität liegt im Streben auf ein Ziel hin. Beides findet sich im Lebewesen vereint. F.

62. Hellin, J. M., S. J., Crítica de un principio de psicología: EstEcl 7 (1928) 161—179. — Die tiefdringende Arbeit behandelt das Prinzip: Die Immaterialität ist die Wurzel der Erkenntnisfähigkeit; je höher die Erhebung über die Materie, desto höher die Art der möglichen Erkenntnis. Verfasser findet das Prinzip in dieser weiten Ausdehnung tautologisch und deshalb wertlos; es sei nicht anwendbar auf die Pflanzen, die doch schon einige Erhebung über die Materie haben. Übrigens bestehe auch keineswegs die behauptete Einmütigkeit in den Beweisen aus dem Prinzip. Statt der allgemeinen Form schlägt Verfasser die eingeschränktere vor: Die Geistigkeit ist die Wurzel der Verstandesfähigkeit; dafür fehlt es nicht an Beweisen: Das materielle Wesen kommt nicht zur Verstandestätigkeit, gerade weil es von der Materie innerlich abhängig ist. So läßt das Prinzip die Anwendungen zu, für die das allgemeiner gefaßte verwendet worden ist, ohne dem Vorwurf der Tautologie ausgesetzt zu sein. F.

63. Jansen, B., Die Geltung des Kausalgesetzes: StimmZeit 115 (1928) 414—421. — In der neuesten Zeit haben auch katholische Autoren den analytischen, begrifflich einsichtigen Charakter des Kausalgesetzes in Zweifel gezogen. Doch besteht kein Anlaß zu Unruhe und Besorgnis. Das Kausalprinzip wurde schon von Aristoteles aufgestellt und von sämtlichen Scholastikern zusammen mit den führenden Rationalisten verteidigt. Die Schwierigkeiten gegen dieses Gesetz erheben sich nicht aus dessen eigener Dunkelheit oder gar Unhaltbarkeit, sondern entweder aus falschen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, so bei Hume und Kant, oder aus Unklarheiten und Verwechslungen, deren drei J. treffend herausarbeitet. Hinzuzufügen wäre vielleicht noch: Oft scheidet man das eigentliche Kausalitätsprinzip nicht klar von dem Satze, daß dieselben Ursachen unter denselben Umständen immer notwendig dieselben Wirkungen hervorbringen. Diese beiden Gesetze gehen schon bei Hume und Kant durcheinander, und ihre Vermischung hat die ganze moderne Wissenschaft unheilvoll beeinflußt. — J. gibt im zweiten Teile positiv eine knappe, klare Ableitung des Kausalitätsprinzips, ausgehend vom Grundsatze des Widerspruches und dem Prinzip vom hinreichenden Grunde. Lotz.

64. Michon, R., L'acte et la puissance dans la synthèse thomiste: RevPh 28 (1928) 56—87. — Die Erfahrung bietet uns Vielheit und Werden. Was macht sie möglich? Schon lange beschäftigte dieses Problem die Philosophen; aber erst Aristoteles gab die endgültige Antwort durch Einführung der „potentia". Aus dem Limitationsprinzip folgert Aristoteles nicht den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, Thomas aber wohl. — Das letztere scheint nicht so apodiktisch festzustehen, und sicher ist es eine

Übertreibung, zu behaupten, Thomas habe diese These zum Zentrum seiner ganzen philosophischen Synthese gemacht. Übrigens wurde von Roland Gosselin klar bewiesen, daß bei Boëthius von der „realis distinctio" keine Rede sein kann, und daß auch Avicenna sie in einem andern Sinne als Thomas gelehrt hat. — Der zweite Teil ist dem Limitationsprinzip, seiner Begründung und Anwendung in der thomistischen Philosophie gewidmet. Die Auswirkungen des Prinzips oder überhaupt der Lehre von Potenz und Akt werden in der ganzen Philosophie verfolgt, wobei überall die thomistischen Thesen abgeleitet werden. Auch für das erkenntnistheoretische Problem glaubt M. auf diese Weise die Lösung zu finden: Der Verstand ist in der Potenz zur Wahrheit, also kann er das Wahre mit Sicherheit erkennen. — Das zweite folgt, wenn das erste feststeht. Wie rechtfertigt man aber das erste? Denn gerade dieses wird von den Gegnern angegriffen, und in ihm liegt das Grundproblem der Erkenntnistheorie. — Die Darlegungen sind klar und gründlich. Sie zeigen gut die Synthese, freilich ganz vom thomistischen Standpunkt gesehen; deshalb werden sie in andern Schulen wohl auf manchen Widerspruch stoßen. L.

65. Sertillanges, A.-D., La Création: RevThom 33 (1928) 97—115. — Thomas hielt eine ewige Weltschöpfung nicht für absolut unmöglich. Im Grunde ist die Schöpfung nur eine „pura relatio", sie ist die Seinsabhängigkeit des Geschöpfes von Gott; nichts hindert eine derartige Beziehung, ewig zu sein, sie ist ein zeitloses Band. Die Welt ist, die Welt dauert, die Welt, ihre Dauer eingeschlossen, hängt von Gott ab auf überzeitliche Weise, dies bedeuten „creatio" und „conservatio" in Wirklichkeit. — Diese Auffassung ist wohl die des hl. Thomas; zu klar spricht er sich an verschiedenen Stellen darüber aus. In den Quodlibeta nennt er die Schöpfung ausdrücklich ein „accidens" des Geschöpfes, das aber natürlich niemals von diesem getrennt werden kann. Daraus ergibt sich für ihn, daß die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott eine „relatio praedicamentalis" ist. Von diesem Begriff der Schöpfung ausgehend setzt sich Thomas mit Aristoteles auseinander. Einerseits ist die Ewigkeit der Welt nicht notwendig, anderseits ist sie aber auch nicht absolut unmöglich; für beides legt S. die Beweise des Aquinaten dar. Aristoteles selbst hielt wohl sicher, daß die Welt notwendig ewig sein müsse, wie auch S. offen zugibt, und Sladeczek vor einigen Jahren (PhJb 35 [1922] 38 ff.) gezeigt hat. Doch ist zu beachten, daß Thomas selbst Aristoteles anders auslegt; nach ihm behauptet der Stagirite diese Notwendigkeit nur „ad hominem", nicht aber absolut. L.

66. Jansen, B., Der Sinn der Religion nach Kant: StimmZeit 114 (1928) 440—450). — Gottes Dasein ist nach Kant theoretisch völlig unerkennbar; es wird aber praktisch postuliert, weil es das notwendig zu erreichende höchste Gut letztlich verleihen muß. Welches innere seelische Verhältnis soll nun der Mensch diesem Wesen gegenüber einnehmen? Was ist von der Religion zu halten? Im System des Kritizismus ist absolut kein logischer Ort für Religion als selbständige, von der Beziehung zur Moral losgelöste, eigenwertige Akte; alle Religion wird auf Moral zurückgeführt, Bedeutung hat sie nur als Mittel zur Beförderung der moralischen Gesinnung. Dieser Standpunkt findet seine Erklärung in Kants autonomer sittlicher Persönlichkeit, die Eigenzweck ist. Autonomie als Unabhängigkeit von allen inhaltlichen Bestimmungsgründen schließt auch die Autorität Gottes aus. Unsere Pflichten sind wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst; sie werden aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen und zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, wonach zu streben uns das moralische Gesetz verpflichtet, hoffen können und deshalb mit diesem Willen übereinstimmen müssen. So wird eine reine Vernunftreligion als die einzig mögliche hingestellt und folglich auch jede Offenbarungsreligion ausgeschlossen. L.

67. Habbel, Jos., Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Lex.-8° (XII u. 116 S.), Regensburg 1928, Habbel. *M* 5.—; Lw. *M* 7.— H. zeigt im Anschluß an die Texte des hl. Thomas, daß eine univoke Aussage von Gott und den Geschöpfen unmöglich ist, und erörtert dann das Analogieverhältnis zwischen Gott und Welt. Leider berücksichtigt er hierbei nicht die jüngste Kontroverse über die Analogielehre des hl. Thomas (Ramírez-Blanche) und vor allem nicht die gründlichen Untersuchungen von Rohellec (DivThom [Pi] 29 [1926] 77 ff.), der zu ganz andern Ergebnissen kommt. Er zeigt wie die Analogielehre des hl. Thomas auf die Lehre von den Seinsvollkommenheiten zurückgeht, die ganz auf der Partizipationslehre der Kirchenväter gründet. Nur durch diese läßt sich letztlich das Analogieproblem lösen. H. berücksichtigt das allzuwenig. Außerdem ist für die Lehre von der Analogie der Unterschied zwischen „Wirklichsein" (esse verbaliter spectatum) und „Dingsein" (ens nominaliter sumptum) von weittragender Bedeutung. Die diesbezüglichen Ausführungen von H. sind mißverständlich. Man vergleiche damit z. B. S. theol. 1, q. 3, a. 4 7; q. 4, a. 1; q. 5, a. 1; q. 7, a. 1; q. 8, a. 1. Eine endgültige Lösung ist bis jetzt noch nicht erzielt. Vor allem wäre zu untersuchen, ob die Analogielehre des hl. Thomas, die keineswegs von allen Scholastikern geteilt wird, ganz frei von Widersprüchen ist. Die Einheitslehre des Aristoteles, die Thomas übernommen, läßt sich eben schwerlich mit dem Partizipationsgedanken vereinigen. Bei der Erarbeitung einer Lösung dieser Frage verdient H.s Schrift Berücksichtigung. Sladeczek.

68. Pirotta, A. M., O. P., De Transcendentalitate. Summa theol. S. Thomae p. 1, q. 1 [lies q. 2], a. 3: EphTheolLov 5 (1928) 5—31. — Die vom hl. Thomas dargelegten fünf Wege der philosophischen Gotteserkenntnis sind wirklich fünf verschiedene Wege, da sie von fünf formell verschiedenen Ausgangspunkten zu fünf formell verschiedenen Endpunkten hinführen. Sie führen zu Gott unter fünf verschiedenen Rücksichten: zum unbewegten Beweger, zur unverursachten Ursache, zum absolut notwendigen Dasein, zum höchsten Sein, zum Ordner des All. Die fünf Wege lassen sich aber alle auf eine Einheit zurückführen. Denn alle als Ausgangspunkt genommenen Dinge haben die eine „transzendentale" Eigentümlichkeit gemeinsam, daß sie „gemischte" Dinge sind, „entia dualistica", aus „actus" und „potentia" gemischt. Diese setzen aber notwendig die reine, ungemischte Wirklichkeit, den „actus purus", das „ens monisticum", voraus. — Ein guter Gedanke. Deneffe.

3. Naturphilosophie. Psychologie

69. Brunner, P., Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza (Beiträge zur Philosophie 13). gr. 8° (XII u. 139 S.) Heidelberg 1928, C. Winter. *M* 8.— Eine Habilitationsschrift der theologischen Fakultät in Gießen. — Maimonides ist Aristoteliker, übernimmt die aristotelische immanente Teleologie und stimmt mit Aristoteles überein in der Annahme der Existenz Gottes, des Zweckes der Zwecke. Aber in der Lehre von der Ewigkeit und Unerschaffenheit der Welt entdeckt er Konsequenzen, die die Teleologie vernichten. Mithin muß Aristoteles in diesem Punkte korrigiert und die Welt auf den frei schaffenden Willen Gottes zurückgeführt werden. Auch dies führt zu Schwierigkeiten wegen der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes. Maimonides sieht die Lösung in dem gänzlich verschiedenen Charakter des menschlichen und göttlichen Wollens, nach B. eine unbefriedigende Lösung, durch die sich Maimonides gleichsam selbst den Boden unter den Füßen wegziehe (4—28). — Thomas kennt die Lehre des Aristoteles noch genauer als Maimonides, stützt sich auf beide und vertieft ihre Auffassung durch neue Gedanken und Unterscheidungen (28—41). Die Frage, wie der un-

endlich vollkommene Gott um eines Zweckes willen handeln könne, löst Thomas: „Non agit propter suam utilitatem, sed propter suam bonitatem" (S. theol. 1, q. 44, a. 4 ad 1). Dagegen macht B. (45—47) Einwendungen, „die vom thomistischen Boden aus offenbar nicht befriedigend beantwortet werden können". Er geht hierbei von einem Persönlichkeitsbegriff aus, der nicht der des hl. Thomas ist und den er ohne Beweis als richtig voraussetzt: „Person sein im vollkommenen Grade heißt, nicht fertig abgeschlossen sein, sondern unerschöpfliche Möglichkeiten in sich tragen." Daß der scholastische Begriff der absoluten Person zur Aufgabe der Teleologie zwinge, geht aus den angeführten Schwierigkeiten nicht hervor. Wenn es wirklich Gott eigen ist, eine Person in dem von B. definierten Sinne zu sein, so bleibt ja der Vorwurf bestehen, den er (46) gegen Thomas urgiert, daß Gott diesen Vorzug seinen vernünftigen Geschöpfen nur in unvollkommener Weise mitgeteilt hat. — Der überwiegende zweite Teil der Schrift (48—134) ist der Darstellung der antiteleologischen Weltanschauung Spinozas gewidmet. Das wertvolle dritte Kapitel „Die Verneinung der Teleologie bei Spinoza im allgemeinen" berichtet zunächst (48—72) unter Aufdeckung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge über die von Spinoza an der Teleologie geübte Kritik und geht dann zu einer Kritik dieser Kritik über (72—88). Spinoza verwechselt inhaltliche Teleologie mit Teleologie überhaupt, vernachlässigt die Untersuchung des Organischen, weiß nichts von der innern Zweckmäßigkeit der einzelnen Naturdinge, setzt „finis" gleich „appetitus", übersieht, daß jedes menschliche Erkennen „anthropomorph" ist, ignoriert die von Thomas klar und richtig angegebenen Lösungen, mißversteht die Natur der Wertbegriffe bis zum Selbstwiderspruch. Das vierte Kapitel bespricht Einzelgebiete der spinozistischen Philosophie in ihren Beziehungen zu Fragen der Teleologie: die wahre Erkenntnis (89—108), die Kausalität der Substanz (108—134). — Als Endergebnis der ganzen Untersuchung wird der Nachweis der Möglichkeit des Telos bezeichnet. Schmitz.

70. Skibniewski, St. L. v., Theologie der Mechanik. 8° (206 S.) Paderborn 1928, Schöningh. Geh. *M* 4.50; geb. *M* 6.— Das Buch behandelt nicht eigentlich Theologie, d. h. christliche Glaubenswissenschaft, sondern berücksichtigt außer Naturwissenschaft (Früchte einer umfassenden Belesenheit, verbunden mit eigenen naturwissenschaftlichen Aufstellungen) die philosophischen Gebiete der natürlichen Theologie (Theodizee) und Kosmologie und gibt einige exegetische Anwendungen und Deutungen (der Weltschöpfung nach der Genesis und des Weltendes nach den ntl. Angaben). Der Verfasser scheint der Gefahr erlegen zu sein, die den Nichtfachmann bei allem Sammelfleiß bedroht: daß die von ihm gezogenen Linien der tatsächlichen Wissenschaft und ihrer Entwicklung nicht entsprechen. Manche naturwissenschaftlichen Ansichten des Buches dürften kaum auf Zustimmung und Anerkennung der Fachgelehrten rechnen. S.

71. Burdo, Chr., Le vitalisme contemporain: ArchPh 6 (1928) 1—25. — Das Thema des „zeitgenössischen Vitalismus" wird S. 4 eingeschränkt auf die weder „orthodox-spiritualistisch" noch psychobiologisch orientierten Vertreter des Neovitalismus, und auch von diesen werden nur zwei näher besprochen, „le vénérable Hans Driesch" und Rignano. Die Entelechie von Driesch paßt, so wie sie ist, nicht in das traditionelle System des Hylomorphismus; der aristotelische Ausdruck ist darum schlecht gewählt, zumal da er schon von Leibniz mit anderem Inhalte gefüllt worden ist. Rignano will Vitalist sein und ist es auch, denn er führt das Leben auf andere als physikalisch-chemische Kräfte zurück. Seine spezifische Lebensenergie bietet jedoch keine befriedigende Erklärung (12—16). Zum Schluß werden besprochen H. Colin, De la matière à la vie (Paris 1926) und R. Collin, Physique et métaphysique de la vie (Paris 1925). S.

72. Leroy, P., La théorie cellulaire: ArchPh 6 (1928) 26—55. — L. versteht unter „théorie cellulaire" den ganzen Komplex jener Lehren, welche die deutsche Wissenschaft im Interesse der Klarheit in zwei Theorien zusammenzufassen pflegt, die sog. Zellentheorie und die Theorie vom Zellenstaat. Gegen beide, besonders gegen die zweite, bestehen Bedenken, die hier in fünf Abschnitten behandelt werden: 1. Morphologische und physiologische Definition der Zelle (31—35). Der Verfasser gelangt schließlich zu der Feststellung: Eine Zelle ist eine ungeteilte Zytoplasmamasse mit einem oder mehreren Kernen. 2. Kleinere autonome Lebenseinheiten als die Zelle gibt es nicht (35—39). Die Zelle ist keine Bioblastenkolonie. 3. In mehrzelligen Lebewesen kommen differenzierte Teile lebender Substanz vor, die weder als Zellen noch als Teile von Zellen bezeichnet werden können. L. rechnet hierher die Plasmodesmen, Muskel- und Bindegewebefibrillen (40—43). 4. Das Individualleben ist mehr als die Summe des Lebens, das die einzelnen Zellen führen (44—47). 5. Auf die Frage: Haben die Zellen mehrzelliger Lebedinge ein relativ autonomes Leben? gibt es zur Zeit keine befriedigende Antwort. Die Theorie der zytodynamischen Einzelprinzipien von Boule scheitert an Schlußfolgerungen, die sich aus den Erfahrungen bei Gewebekulturen ergeben, und die Gewebekulturen selbst sind ebenso wie die Vermehrung des Lebensprinzips, das unbedingt ein „ens simplex" sein muß, vorläufig für den neoscholastischen Vitalismus ein dunkles Problem (47—55). S.

73. Policard, A., La méthode des cellules de tissus et son importance biologique: ArchPh 6 (1928) 64—79. — Die Methode der Gewebekultur hat zu grundlegenden neuen Erkenntnissen über die dynamische Natur der Zellen und ihrer Abhängigkeit von Körpersäften und vom Nervensystem geführt. Die Bedeutung, die diese Untersuchungen für philosophische Probleme erlangt haben, rechtfertigt es, ihre Ergebnisse nach den wichtigsten allgemeineren Gesichtspunkten geordnet den Lesern einer philosophischen Zeitschrift zu vermitteln. S.

74. Cuénot, L., La mort différenciatrice: ArchPh 6 (1928) 80—91. — C. studiert die verschiedenen Fälle von tatsächlich zu beobachtender Ausmerzung und prüft, ob damit eine Auslese im darwinistischen Sinne verbunden sei. Quantitative statistische Untersuchungen zeigen in vielen Fällen eine größere Sterblichkeit derjenigen Organismen, die innerhalb ihrer Art vom Mittelwert abweichen, so daß Ausmerzung hier im Sinne von Erhaltung des Typischen wirkt. Dasselbe gilt von der Ausmerzung kranker und stark mißbildeter Jugendformen. In allen übrigen Fällen ist Ausmerzung Sache des Zufalls und von bestimmt gerichteter Naturauslese also keine Rede. Ebensowenig hängt das Schicksal von neu auftretenden Mutanten von echter darwinscher Naturzuchtwahl ab. Mutation führt entweder zu Polymorphismus, für den in Darwins System überhaupt kein Platz ist, oder zur Substitution des Typus durch den Mutanten dank dessen besserer Ausrüstung, die aber dann von vornherein gegeben (préadaptation) und nicht Schritt für Schritt erworben ist. S.

75. Vialleton, L., Types d'organisation: ArchPh 6 (1928) 92—109. — Ein lesenswerter, gedankenreicher Aufsatz, der außer den Organisationstypen des Tierreichs auch viele andere Lehren der Biologie mit seinem Lichte streift, so daß eine nähere Analyse hier nicht möglich ist. S.

76. Sinéty, R. de, La vie de la biosphère: ArchPh 6 (1928) 110 bis 132. — Der Aufsatz beschäftigt sich mit Schriften des französischen Jesuiten Teilhard de Chardin und des Professors am Collège de France E. Le Roy, welche das Leben als etwas Supraindividuelles auffassen und von Biosphäre nicht im Sinne eines naturwissenschaftlichen Kollektivbegriffs, sondern einer allen Lebenserscheinungen zu Grunde liegenden einheitlichen physischen Realität reden. Die Ansicht des Idealisten Le Roy wird in langen Zitaten objektiv vorgelegt (111—120) und als unvereinbar

mit den Lehren einer gesunden realistischen Metaphysik zurückgewiesen (120—124). Teilhard wird vorgeworfen, daß er unberechtigterweise einer Abstraktion Realität zuschreibe und ohne hinreichende Beweise dem unbegrenzten Transformismus huldige. Dabei wird jedoch (129) aufs stärkste betont, daß der Entwicklungsgedanke an sich, losgelöst von darwinistischen und haeckelistischen Ungereimtheiten, keineswegs wissenschaftlich überwunden, sondern im Gegenteil bei denjenigen christlichen Philosophen, die etwas von Naturwissenschaften verstehen, zu fast einstimmiger Annahme gelangt sei. Es sei darum durchaus wahr, wenn Teilhard behaupte, daß wir vom alten Kreationismus heute weiter als je entfernt seien. S.

77. Rabeau, G., L'orientation de la psychologie expérimentale en France: RevThom 33 (1928) 246—266. — Die Besprechung behandelt allein den Traité von Dumas, über dessen Wert in philosophischer und positiv wissenschaftlicher Hinsicht ich bereits in dieser Zeitschrift berichtet habe (1 [1926] 239—256). R. geht anf den empirischen Inhalt fast nicht ein, sondern nur auf die philosophisch bedeutsamen Fragen, wobei die Ansichten von Wundt zum Vergleich herangezogen werden. Das Wesen des psychischen Erlebnisses wird nach R. von Wundt richtig dargestellt, während der Traité darüber sehr materialistisch rede. Anderseits berücksichtige Wundt in der Ausführung fast nur die Laboratoriumsuntersuchungen, die wertlos seien und nur auf Materielles gingen (?), während Dumas auf die höhere Psychologie eingehe. Freilich muß nachher zugegeben werden, daß auch Wundt in seiner Völkerpsychologie auf die höheren geistigen Leistungen sehr tief eingehe. Der Traité wolle im Gegensatz zu Wundt alles mechanisch erklärt haben, dulde keine Willenstätigkeit darüber hinaus. Auch in den großen Prinzipien sei Wundt weit überlegen. Was die Ergebnisse des Traité angeht, wird der von Delacroix vertretene Intellektualismus mit Recht gelobt, die dürftige und auf ungläubiger Literatur beruhende Religionspsychologie getadelt, aber doch in der Lehre von der Seele seine Überlegenheit über Wundt festgestellt. Der Schluß ist hohes Lob auf den „sacré trésor de ce temple delphique", der wirklich den „Gedanken unseres Landes und unserer Zeit wiedergebe". Wir denken über beide doch höher, um diesem Lob beipflichten zu können.
Fröbes.

78. Bühler, Karl, Die Krise der Psychologie. 8 (XV u. 223 S.) Jena 1927, Fischer. *M* 10.—; geb. *M* 11.50. — Nach den Kämpfen der letzten Jahre um „geistes- und naturwissenschaftliche Psychologie" ergeht hier von berufenster Seite ein Ruf zu Sammlung und Zusammenarbeit der Kräfte. Der erste Teil des neuen Bühlerschen Werkes skizziert die Vorgeschichte der heutigen Krise der Psychologie, anhebend mit der Reaktion der Denkpsychologie und der Psychoanalyse gegen den Schematismus einseitiger Assoziationspsychologie. Ein Bild der heutigen Lage zeigt die drei großen Richtungen: intuitiv-erlebnispsychologische, intuitiv-sinnverstehende, nur die äußere Verhaltungsweise zunächst beachtende behavioristische. Der zweite und dritte Teil führen die Lösung herbei, zunächst für das Teilgebiet der Sprachpsychologie, dann für die Gesamtpsychologie. In der Sprachpsychologie schneiden sich ja schon die meisten Teilgebiete der Psychologie, Erkenntnis- und Affekten-, Individual- und Sozialpsychologie. Was die Wesensart des Gegenstandes der Psychologie fordert, ist nicht die Alleinherrschaft der einen oder der andern Richtung, sondern vielmehr das einheitliche Zusammenwirken und Ineinandergreifen aller drei. Darum hat es auch keinen Sinn, von zwei oder drei Psychologien zu reden, sondern nur die eine Psychologie mit allen drei einander fordernden und fördernden Aspekten kann ihrem Gegenstand gewachsen sein. Die Fülle der Anregungen und Exkurse dieser drei Teile des Buches läßt sich hier kaum andeuten. Besonders hingewiesen sei noch auf den vierten, letzten Teil, wo der Bahnbrecher der experimentellen Denkpsycho-

logie sich mit der Tiefenpsychologie Freuds auseinandersetzt. In überragender Wissenschaftlichkeit wird das Anzuerkennende in Freuds Werken anerkannt, aber wirksam das grundsätzlich Verfehlte, das zutiefst Unpsychologische und unempirisch Konstruktive in der Weise Freuds, des „Stoffdenkers", klargelegt und zurückgewiesen. — In der neuen Literatur über den Sinn der Psychologie und ihrer Methoden dürfte Bühlers Werk dank der umfassenden Weite seines Blickfeldes und der Höhe des erarbeiteten Standpunktes an erster und führender Stelle stehen. Willwoll.

79. Gottschling, Er., Die Erklärung des Wesens der Seele aus ihrem Verhältnis zum Geist: ArchSystPhSoz 31 (1928) 86—94. — Der Geist ist subjektlose Tätigkeit, nicht individuell, sondern allgemein, stets mit Materie verbunden, ja nur eine andere Seite derselben Wirklichkeit. Die Seele entsteht und vergeht mit dem Körper, ist auch reine Tätigkeit; der Durchschnittsverstand freilich denke sich immer noch etwas hinzu, von dem die Tätigkeit abhänge (sehr richtig!). Schließlich ist die Seele eine besondere Tätigkeit des Geistes vermittelst des Organismus, nämlich Selbstbewußtsein des Geistes, das er nur im Organismus erreichen kann und das mit diesem vergeht. — Diese Phantasien sprechen für sich selbst. Fröbes.

80. Fries, C., Zur Synthese des Bewußtseins: ArchSystPhSoz. 31 (1928) 82—85. — Das Denken kann durch eine Ohnmacht unterbrochen werden. Der Denkapparat ist eben eine Synthese aus körperlichen Komponenten. Körper und Geist sind nur graduell verschieden. Geistigkeit ist nur ein höherer Verdichtungsgrad der in allem Körperlichen schon stark verdichteten Ursubstanz. — Das ist sicher Materialismus, der sonst als längst abgemacht ausgegeben wird. F.

81. Noble, H. D., O. P., Comment la volonté excite ou refrène la passion: RevScPhTh 17 (1928) 383—404. — Der schöne, besonders pädagogisch wertvolle Artikel gibt die übliche Darstellung über den hemmenden und fördernden Einfluß des Willens auf die Affekte. Viele Beispiele beleben die Ausführungen; die Lehre des Aristoteles wird in den Worten des hl. Thomas überall beigefügt. Der Mechanismus dieser Wirksamkeit wird in gewohnter Weise erklärt. Unter den vielen guten Erklärungen findet sich auch die angreifbare mittels der dunklen „ratio particularis". Neben der mit Recht betonten Rolle der Vorstellungsbilder ist wohl mehr Gewicht zu legen auf die Assoziationen zwischen höheren und niederen Gefühlen, wie ich an anderem Ort („Psychologia rationalis") weitläufig ausgeführt habe. F.

82. Hector, J., Les structures mentales: RevPh 28 (1928) 255—320. — Der Vorgang beim Merken und Behalten kurz dargebotener Strichfiguren wird untersucht. Das Behalten wird geprüft an der Richtigkeit der Nachzeichnungen aus dem Gedächtnis. Beim Merken liegt anfangs eine verschwommene Gestalt vor; dann wird ein Objekt gesucht, an das die Figur erinnert, während die Einzelheiten in recht vergänglichen visuellen Bildern niedergelegt werden; in Ermanglung eines passenden Objektes wird die Figur zerlegt, die Elemente nach Zahl, Größe, Lage eingeprägt. Es besteht eine Neigung, das Gesehene einer gewohnteren Form anzunähern. Mit größerer Zwischenzeit nimmt die Verschwommenheit der Bilder zu und läßt das Wissen nach, zuerst für die Zahl der Elemente, dann für die Lageverhältnisse, die Besonderheiten der Figur, schließlich selbst für die Form. Die an Einzelergebnissen sehr reiche Untersuchung benutzt mit großem Erfolg die Selbstbeobachtungen. F.

83. Dwelshauvers, G.. Recherches expérimentales sur la pensée implicite: RevPh 28 (1928) 217—254. — Das implizite (genauer das unformulierte, unausgesprochene) Denken hat man bekanntlich in den ersten Gedanken beim Lesen eines Beweises, bevor man noch die Worte gefunden hat. Zur Prüfung der Erscheinung bot D. je zwei Worte und ließ den Versuch abbrechen, sobald das Zusammenstimmen oder Auseinandergehen

beider bewußt wurde. Die sofort folgende Befragung stellte dann fest, ob Bilder oder Worte bei diesem Gedanken beteiligt waren. Alle Versuchspersonen fanden in vielen Fällen solches unausgesprochene Denken; erst später kommt die Prüfung, Zerlegung, Fassung in Worte. Besonders beweisend sind die Fälle, wo die folgende Überlegung den vorherigen Eindruck wieder aufgibt. Danach ist an dem Dasein und der Häufigkeit dieser Erscheinung nicht zu zweifeln. Übrigens sieht D. darin noch nicht eine Lösung der Frage nach dem Vorkommen von Denken ohne jede Vorstellung. F.

84. Ormian, Heinrich, Das schlußfolgernde Denken des Kindes. (Heft 4 der Wiener Arbeiten zur pädagog. Psychol.) 8° (124 S.) Wien 1926, Verlag für Jugend und Volk. *Sch.* 5.— Die wertvolle, aus dem Wiener Institut hervorgegangene Arbeit schließt unmittelbar an das grundlegende Werk Lindworskys an. Neben den üblichen Massenversuchen an Volksschülern wird hier mit viel Geschick die Selbstbeobachtung der Kinder herangezogen. Untersucht werden Schüler der fünf untersten Volksschulklassen. Nimmt man die guten Leistungen des Schlußfolgerns in den steigenden Klassen, so sind es 33, 39, 45, 63, 84 %. Auffallend ist das schnelle Ansteigen von der dritten Klasse an. Das für das Schließen entscheidende Regelbewußtsein (= was sich auf das Ganze des Sachverhaltes bezieht, bezieht sich auch auf einen seiner Teile), ist anfangs nur potentiell gegeben, später wird es auch beachtet. Das Sicherheitsbewußtsein kann schon bei den Kindern ausgeprägt sein; das Kind kennt also wohl den Erkenntnisgrund. — Zieht man unser sonstiges Wissen über das Kleinkind mit heran, so ergibt sich nach dem Verfasser der folgende Entwicklungsgang des Schlußfolgerns: Zuerst kommen Sachverhaltsschlüsse vor, schon beim dreijährigen; später der Anologieschluß an ähnlichem Material; dann der deduktive Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere, erst später auch umgekehrt, stärker vom achten Jahre an; dann erst die Nebenordnung. Bei alledem ist zunächst die inhaltliche Behandlung der Vordersätze maßgebend; eine formal richtige Folgerung, die aber mit dem sonstigen Wissen nicht stimmt, wird nicht anerkannt. Die höhere formale Behandlung der Vordersätze, das ausgeprägte Formbewußtsein zeigt sich im elften Jahr. Vorher geht das Schließen mehr instinktiv voran, ohne Bewußtsein der Methode, die erst mit dem elften Jahr durchbricht. — Es wäre wünschenswert, neben den schönen qualitativen Ergebnissen durch statistische Nachprüfung auch zu quantitativen Angaben zu kommen. F.

85. Antipoff, Hel., L'évolution et la variabilité des fonctions psychomotrices: ArchPsych 21 (1928) 1—54. — Eine vorzügliche Untersuchung der Bewegungsleistungen. Nach Claparède kann man aus einer kleinen Zahl von Versuchen die Bewegungsleistungen einer bestimmten Altersstufe ein für allemal festlegen; dann kann von einem neuen Prüfling sofort angegeben werden, wie hoch seine Leistung für sein Alter steht, daß etwa nur 10 % über ihm stehen usw. Diese Kurven werden hier für einige Bewegungstests bestimmt, wie Muskelkraft, Schnelligkeit des Tippens, des Schreibens, des Aufreihens von Perlen u. ä. Die verschiedenen Bewegungsleistungen erweisen sich voneinander stark unabhängig. Die Größe des Wachstums mit dem Alter ist äußerst verschieden; ebenso die Kurve des Wachstums. Die Korrelation der Bewegungsfertigkeit zur Intelligenz war fast Null; doch ist bekannt, daß bei Schwachsinnigen auch die Bewegungsleistungen schwach sind. F.

86. Lohbauer, H., Die Entwicklung der Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung im Kindesalter: ZAngewPsych 31 (1928) 1—65 129—172. — Können Kinder über subjektive Zustände richtige Angaben machen? Keine Schwierigkeit besteht für Doppelbilder, geometrisch-optische Täuschungen, negative Nachbilder, wo selbst die Vorschulpflichtigen nach einiger Übung mitkommen. Vorstellungen werden ziemlich gut berichtet. Bei Denkauf-

gaben wird nur gesagt, über was man gedacht hat, aber nicht wie. Bei Zehnjährigen kann man schon mehr erlangen, wenn man sie vorher auf die Möglichkeiten hinweist. Dann werden Vorstellungen beim Denken angegeben, auch etwas vom Gang des Denkens, wenn auch immer äußerst lückenhaft. Der Hauptgrund der Minderleistung liegt an der Einstellung des Kindes: sein naturgemäßes Ziel ist einzig die Eroberung der Außenwelt. Erst die Pubertät bringt die Wendung zur Innenwelt. — Die sorgfältige Arbeit hat unsere Kenntnis von der Selbstbeobachtung des Kindes nicht unwesentlich gefördert. F.

87. van der Leeuw, G., La structure de la mentalité primitive: RevHistPhRel 8 (1928) 1—31. — A propos de récentes études sur la structure de la mentalité primitive: ebd. 149—161. — Nach V. d. L. denkt und handelt der Primitive nicht nach unsern logischen Denkgesetzen. Er ist prälogisch, oder besser heterologisch. Sowohl die Substanzkategorie, als auch (gegen Gräbner) die Kausalkategorie scheinen bei ihm zu fehlen. Die Erklärung Lévy-Brühls (mystische Natur des primitiven Denkens) ist ungenügend. Nach V. d. L. wird das ganze Erleben und Denken des Primitiven bestimmt von einer vorgefaßten, „überwertigen" Idee, welche im Gefühle ihren Ursprung hat. Dies affektive Denken wirkt sich besonders in der Magie und mythologischen Gestaltung aus. Reine Primitive, denen jedes logische Denken abginge, hat es nie geben können. Anderseits findet sich auch bei dem Zivilisierten primitives, d. h. affektives Denken, z. B. in Kunst, Poesie, Religion. V. d. L. verwirft energisch die positivistische Entwicklungstheorie, welche in diesen „primitiven" Betätigungen des menschlichen Geistes nur Überreste der niedrigsten Entwicklungsstufe sieht. Das primitive Denken ist eine besondere geistige Gesamtstruktur, die zwar von der rein logischen verschieden ist, aber neben ihr existiert sowohl bei dem Primitiven, als bei dem modernen Menschen, wenn auch in verschiedenem Grade. — Im zweiten Artikel nimmt V. d. L. Stellung zu einigen neueren Abhandlungen über dasselbe Problem. Er teilt den Standpunkt von Heinz Werner (Entwicklungspsychologie, 1926); ziemlich heftig bekämpft er die Deutungsversuche von Raoul Allier (Les non-civilisés et nous [Paris 1927, Payot]) und J. Lindworsky, S. J. (Die Primitiven und das kausale Denken. Internat. Woche für Religions-Ethnol. IV. Tag., 1926), welche beide das Denken des Primitiven als eine geistige Rückständigkeit betrachten, die nach Allier in einer durch die Magie verschuldeten geistigen Perversion ihre Erklärung findet, nach Lindworsky in der Unkenntnis der im Naturgeschehen wirksamen zahllosen Bedingungen. — Bedauerlich und bezeichnend ist, daß V. d. L. zwischen Magie und Religion keinen psychologischen Unterschied finden kann. Grausem.

88. Quellen und Studien znr Jugendkunde, Heft 5. Jena 1927, Fischer. gr. 8° (XII u. 250 S.) — 1. Bühler, Charlotte, Die ersten sozialen Verhaltensweisen des Kindes (1—102). — 2. Hetzer, Hildegard, und Tudor-Hart, Beatrix H., Die frühesten Reaktionen auf die menschliche Stimme (103—124). — 3. Bühler, Ch., und Hetzer, H., Inventar der Verhaltensweisen des ersten Lebensjahres (125—250). *M* 13.— 1. Die ersten sozialen Reaktionen zeigt das Kind den Erwachsenen gegenüber. So wird es schon in der dritten Woche durch die menschliche Stimme angezogen; bald erscheint das Mitschreien mit schreienden Kindern, das Lächeln auf menschliche Stimme hin. Das erste Lächeln gilt nur dem Menschen, wird erst viel später auf andere Objekte übertragen. Für die Erforschung der sozialen Beziehungen zwischen Kindern wurden viele Paare von Kindern nahe zusammengesetzt und ihre Äußerungen sorgfältig beobachtet. Anfangs bringt das keinen Kontakt; mit vier Monaten hat man reinen Schaukontakt (Anblicken); erst mit dem sechsten Monat erwacht aktives Interesse; es folgt Berührungskontakt (Greifen, Wegnehmen, Anlächeln, Anlallen, Spielen). — 2. Die Behauptung, daß auf das Kind die

menschliche Stimme einen ganz auffallenden Eindruck mache, wird hier an etwa 150 Kindern nachgeprüft, indem diese Stimmäußerungen mit andern Schallreizen abwechselnd dargeboten werden. In den ersten zwei Wochen zeigte sich kein Vorteil für die Stimme; aber mit der dritten und vierten Woche wird die menschliche Stimme mehr beachtet als anderes und veranlaßt Saugbewegungen. Zornige und freundliche Rede werden erst im vierten bis fünften Monat verschieden (durch Weinen oder Lächeln) beantwortet. — 3. Durch genaue Beobachtung von 69 Kindern wird hier zum ersten Mal eine vollständige Übersicht über alle sinnlichen Lebensäußerungen des ersten Lebensjahres geboten, soweit sie von außen zu erkennen sind. Neben dem Schlaf und wachen Dämmerzustand gehören dazu die Einzelreaktionen (Reflexe oder Einzelwahrnehmungen); die ziellosen (impulsiven) Bewegungen; die fortlaufenden spielerischen Tätigkeiten; die zielstrebigen Handlungen, die Lust- und Unlustreaktionen. Zu den letzten, den negativen Reaktionen gehören beispielsweise Flucht- und Abwehrbewegungen, das Schreien mit seinen vielen Ursachen, die Ausdrucksbewegungen von Furcht, Erschrecken, Erstaunen, Zorn. Zu den positiven Reaktionen, die anfangs zurücktreten, aber im Lauf des Jahres immer mehr überwiegen, gehören die Bewegungen der Nahrungsaufnahme, der Sinnesreize, des Greifens, der sozialen Hinwendung, die Ausdrucksbewegungen. Die spontanen Reaktionen zeigen eine aufsteigende Reihe, anfangend von den ziellosen Bewegungen über die Reihen unzusammenhängender Bewegungen, die spielenden Experimentierbewegungen, die fortlaufenden Experimentierarbeiten, die Handlungen am eigenen Körper, das Herumhantieren mit Gegenständen, die organisierten Spieltätigkeiten, den Anfang des Werkzeuggebrauches. Besonders diese dritte Nummer bildet eine sehr erwünschte Ergänzung unseres Wissens über das erste Lebensjahr. Fröbes.

89. Bühler, Charlotte, und Mitarbeiter, Zur Psychologie des Kleinkindes. Experim.-psych. Arbeiten: ZPsych 107 (1928) 1—254. — Heft 1—4 der ZPsych berichten über Arbeiten der Wiener Schule, die alle zusammengehören und im Dienste einer auf exakter Wirklichkeitsbeobachtung fußenden Lehre von der seelischen Entwicklung des Kindes stehen. Unter Leitung von Charlotte Bühler wurden zahlreiche Kinder in ihrem Gesamtverhalten gegenüber der dinglichen und menschlichen Umwelt systematisch beobachtet. Willwoll.

90. Bühler, Charlotte, und Spielmann, Lothar, Die Entwicklung der Körperbeherrschung im ersten Lebensjahr: ZPsych 107 (1928) 3—29. — Einleitend erörtert B. den Instinktbegriff. Eine mechanistische Auffassung der Instinkthandlung nach dem Schema: „Bestimmter Reiz verursacht bestimmte Reaktion" wird abgelehnt. Dafür wird die Eigenart der Instinkthandlung als einer vom Ganzen des Organismus ausgehenden und dem Ganzen dienenden, „zentral gesteuerten" — in scholastischen Termini: der „activitas una et immanens" — knapp und scharf herausgearbeitet. — Zur Arbeit selbst: Auf allen Entwicklungsetappen bis ins späte Alter geht die Bewältigung der gegebenen Lebenssituationen parallel der Beherrschung des eigenen Körpers und später der psychischen Antriebe. Die Arbeit zeigt die Entwicklung der Körperbeherrschung im ersten Lebensjahr, beginnend mit hilflosem Appell an die Hilfe der Umwelt über zuerst völlig planloses Aufbieten aller zur Verfügung stehenden Bewegungsmöglichkeiten, dann planmäßige, zweckangepaßte Abwehr störender Reize bis zur siegsichern Beherrschung der „Situation", in der die früher nur unlustvollen Reize als Spielgelegenheit freudig begrüßt werden. W.

91. Bühler, Charlotte, und Hetzer, Hildegard, Das erste Verständnis für Ausdruck im ersten Lebensjahr: ZPsych 107 (1928) 50 bis 61. — Mienen- und Gebärdensprache wirken in den ersten zwei Monaten lediglich wie irgend ein anderer Sinnesreiz, vom zweiten bis achten Monat bereits irgendwie „sozial" in suggestiver Stimmungsübertragung auf

das Kind; vom achten Monat an wird der Ausdruck richtig als vielleicht bloßes „Spiel" aufgefaßt. Die erste Affektauslösung durch mimischen Ausdruck geht nur vom Auge des andern Menschen, nicht vom übrigen Mienenspiel aus. W.

92. Hetzer, Hildegard, und Wolf, K., Baby-Tests, eine Testserie für das erste Lebensjahr: ZPsych 107 (1928) 62—104. — Die Einleitung von Ch. Bühler gibt Kritik der üblichen „Begabungsprüfungen". — Während gepflegte Kinder in der Körperbeherrschung und in Dingen, die ihnen durch die Pflege vertraut geworden sind (Verstehen von mimischem Ausdruck, Spielzeuggebrauch usw.) den schlecht besorgten vom vierten Monat an voraus sind, besteht kein Vorsprung in Dingen, die innere Reifung fordern, wie Nachahmung, Gedächtnisleistung, Relationserfassung. W.

93. Bühler, Charlotte, mit Hetzer, Hildegard, und Mabel, Francis, Affektwirksamkeit von Fremdheitseindrücken im ersten Lebensjahr: ZPsych 107 (1928) 30—49. — Alles Neue wirkt auf das Kind zunächst als fremd, und alles Fremde wirkt bei ihm zunächst unlustvoll. Unlustvoller wirkt Fremdheitseindruck an sonst Bekanntem, als schlechthin Fremdes. Grund der negativen Affektwirksamkeit: das psychische „System" wird aus dem Gleichgewicht gerissen, gestört; erst wenn es selbst innerlich gefestigter ist und die Fülle der Eindrücke schon einen größeren Prozentsatz des Gewohnten enthält, tritt Langeweile am Gewohnten und Verlangen nach Abwechslung ein. W.

94. Guernsey, Martha, Eine genetische Studie über Nachahmung: ZPsych 107 (1928) 105—168. — Nachahmung entspringt nicht eigenem Instinkt, aber doch angeborener Anlage, die als Begleiterscheinung von Aufmerksamkeit, Emotion und sozialen Instinkten aktuiert wird. Nachahmungshandlung ist stets triebartig; je bewußter die Nachahmung, desto schwieriger, roher und unkoordinierter sind die entsprechenden Bewegungen. Reflexartige Nachahmung beginnt am Ende des zweiten, aktive im vierten, gedächtnismäßige im achten Monat des ersten Jahres. W.

95. Beyrl, Franz, Konzentration und Ausdauer im frühen Kindesalter: ZPsych 107 (1928) 189—236. — An Hand sauber durchgeführter Versuche wird gezeigt, wie das Kind zwischen vier und fünf Jahren sein Handeln von der Stufe bloßer Funktionsübung — für die das Objekt, an dem sie sich vollzieht, verhältnismäßig unbedeutend ist — umstellt auf eigentliche „Sachleistung", auf Freude an gestellten Aufgaben und Trachten nach deren Durchführung. W.

96. Benussi, Vittorio, La suggestione e l'ipnosi come mezzi di analisi psichica reale. 8° (171 S. mit 31 Figuren) Bologna 1925, Zanichelli. *L* 17.50. — Sehr versprechend erscheint in diesem Buch die eigenartige Verwendung der Atemkurve zur Kennzeichnung der verschiedenen Bewußtseinszustände, des Wachens, Schlafens, der Hypnose. Der Atemschnitt erlaubt bisweilen auf einen Blick, die Zugehörigkeit zu einem dieser Zustände zu entscheiden. Die beiden Hauptleistungen des Buches sind die Erforschung der Autonomie der Gefühle und der Ursachen gewisser Scheinbewegungen. Gibt es reine Gefühle in dem Sinn, daß alle Vorstellungs- und Gedankengrundlagen fehlen und doch das Gefühl in seiner ganzen Wesenheit und Reinheit erhalten bleibt? Das wurde bisher für gewisse niedere Gefühle, wie Trauer, Lust, Furcht, Erregung, vielfach angenommen. B. glaubt es auch für höhere Gefühle nachweisen zu können, wie für ästhetische Freude, Hoffnung, Neid, Mitleid, moralischen Schmerz, ja selbst für „intellektuelle Zustände", wie Zweifel, Bejahen, Evidenz, Verständnis, die ohne intellektuelle Grundlage als reine Gefühle ausführbar seien. Zum Beweis geht er regelmäßig von der gleichen Bewußtseinsgrundlage aus, von dem sog. Grundschlaf. Wird in diesem Zustand die Suggestion erteilt, es entwickle sich nun ein in einem Wort genanntes bestimmtes Gefühl, so geschieht das sofort, ohne daß erst begründende Situationen auf-

gesucht oder Gedanken formuliert werden. Besonders paradox klingt die intellektfreie Evidenz, unabhängig von jeder Gedankengrundlage. Liest man indessen die Beschreibungen der Versuchsperson „von einem Klarsehen, ohne daß ein Sehen dabeigewesen sei, von einem bejahenden Nicken, einer Erweiterung der Augen, wie um weiter zu sehen, von einer großen Freude, einer Verwunderung, von dem Ungeahnt-leicht-finden, was sonst schwer erschien, von einem Identisch-werden mit Dingen . . .", so ahnt man, daß die Lösung wohl eine andere sein wird: Der Betreffende lebt sich in das Hochgefühl ein, daß er bei einem unerwarteten Verständnis, beim Aufgehen einer Lösung einmal eindrucksvoll erlebt hat. Aber diese Folgeerscheinung des Verstandesprozesses sollte man nicht selbst Evidenz oder Verständnis nennen. Ähnliches wird wohl schon von den höheren Gefühlen gelten. Man kann nicht wohl Mitleid oder Hoffnung oder Neid haben, außer mit jemand, auf etwas, wegen eines Tatbestandes. Mit dieser Deutung fällt auch eine weitere Vermutung B.s, daß das Gebet der Ruhe und die Ekstase im Sinne der hl. Theresia mit dem Grundschlaf bzw. den darin entwickelten verstandesfreien Gefühlen zusammenfalle. Diese Gleichsetzung vernachlässigt einen Hauptpunkt. Wer aus dem Grundschlaf erwacht, weiß wohl, daß sein großes Verständnis ohne Gedankeninhalt eine große Täuschung war. Der Mystiker ist in durchaus entgegengesetzter Lage. Er erinnert sich, reale höchste Erkenntnisse über Gott gehabt, und durchaus nicht in einem bloßen objektlosen Gefühlsschlummer verweilt zu haben. — Mehr zur rein experimentellen Wissenschaft gehört es, wenn der Verfasser mit Hilfe einer suggerierten negativen Halluzination die Scheinbewegungen zerlegt und schließlich Augenbewegungen als ihre Ursache nachweist. Die nicht ganz leichten Ausführungen sind für den Experimentalpsychologen von größtem Werte. Fröbes.

97. Schneider, Kurt, Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. gr. 8° (VII u. 59 S.) Tübingen 1928, Mohr. Geb. *M* 3.60. — Gegenüber den ausführlicheren und mehr apologetischen Werken über diesen Gegenstand, etwa von Famillier und Montmorand, hat dieses Werk die Eigenart, daß es vom rein medizinischen Standpunkt ausgeht und die religiösen Phänomene darstellt, die dem Verfasser als Oberarzt an der Kölner psychiatrischen Klinik begegnet sind. Besonders wertvoll ist, daß nicht Einzelsymptome geprüft, sondern die klinischen Formen der Reihe nach vorgeführt werden, vom angeborenen Schwachsinn bis zu den Zyklothymen und Schizophrenen. Das Religiöse spielt eine geringe Rolle bei den Schwachsinnigen, eine größere bei den Psychopathen, sowohl bei den geltungssüchtigen als bei den selbstunsichern mit ihrem Zwangsdenken und den fanatischen. Zu den vorübergehenden abnormen seelischen Reaktionen gehören auch religiöse Sinnestäuschungen, Ekstasen, seelisch bedingte Körperveränderungen bis zur Stigmatisation. Eigentliche Gehirnerkrankungen, wie Paralyse, Intoxikationen, weisen nur selten religiös gefärbte Inhalte auf. Epileptiker haben, zumal vor den Anfällen, merkwürdige religiöse Erlebnisse, die mystischen ähnlich scheinen. Von den Zyklothymen sind die manischen nur wenig, mehr dagegen die depressiven auf das Religiöse gerichtet. Die meisten Beispiele bringt Sch. von Schizophrenen, wo das Unsinnige dieser Erlebnisse auch am klarsten zu Tage tritt. — Die abnormen Reaktionen, die der vergleichenden Religionspsychologie das beste Material liefern könnten, sind nicht genügend deutlich belegt. Doch kann jeder Leser die eine Folgerung aus dem Gebotenen leicht ziehen: Außergewöhnliche Religiosität und Geisteskrankheit sind nicht gleichzusetzen, sondern bis auf wenige schwierige Fälle himmelweit verschieden und leicht auseinanderzuhalten. v. Frentz.

98. Fritsch, F., und Hetzer, H., Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen (auf Grund von Tagebüchern): ArchGsmtPsych 62 (1928) 409 bis 442. — Zu diesem Thema haben die Verfasser durch Vergleichen von

40 Tagebüchern Jugendlicher einen wertvollen Beitrag geliefert. Bis zum Beginn der Pubertät sind die Aufzeichnungen zu Dreiviertel einfache Tatsachenberichte; von da an werden sie persönlich gehalten und entspringen bei den Knaben mehr aus intellektuellem Bedürfnis, bei den Mädchen mehr aus dem starken Gefühlsleben. Die Knaben beginnen mit verstandesmäßiger Reflexion und schreiten dann zu einer mehr gefühlsmäßigen Hinwendung zu Gott fort, während die Mädchen den umgekehrten Weg machen. Die eigentliche religiöse Problematik setzt erst mit 16 Jahren ein, wo gefühlsmäßiges religiöses Bedürfnis mit intellektuellem Zweifel zusammentrifft. Hier ist merkwürdigerweise der Zweifel bei den mehr durch das Gefühl bestimmten Mädchen häufiger als bei den Knaben. Die Zweifel, die im 17. Jahr am lebhaftesten sind und vorher sich fast ausschließlich auf religiöse Formen beziehen, richten sich vor allem auf Gottes Dasein, dann auf die Unsterblichkeit und das Verhältnis von Glauben und Wissen, und zwar recht charakteristisch wieder so, daß das erste Problem beide stark bewegt, während das zweite bei den Mädchen, das dritte bei den Knaben überwiegt. Mit etwa 19 Jahren tritt eine Beruhigung ein, deren Ergebnis ist, daß zwei Drittel den Glauben ganz oder zum Teil bewahren, ein Drittel ihn abwirft oder durch ein Idol ersetzt. Vom Inhalt der positiven religiösen Erlebnisse ist bemerkenswert, wie gering die Zahl der bloßen Stimmungserlebnisse ist und wie groß die der Bittgebete, während je ein Fünftel einfache, vertrauensvolle Hingabe und Dankgebete sind. — Weiterführung der Arbeit an einer größeren Zahl Jugendlicher wird ihren Ergebnissen mehr Sicherheit verleihen; die geringe Bedeutung, die die Verfasser der Umwelt beimessen, scheint nicht genügend begründet zu sein. v. F.

99. Weckesser, A., Die parapsychologische Forschung und ihre Bedeutung für Religion und Religionswissenschaft. 8° (47 S.) Karlsruhe 1928, A. Gräff. *M* 1.50. — Ähnlich und mehr noch als die Psychopathologie muß die Parapsychologie (Okkultismus) von der Religionswissenschaft zum Vergleich herangezogen werden. Die Phänomene der Telepathie, Kryptoskopie, Psychometrie, des Hellsehens sind zu häufig bezeugt, als daß man sie heute noch mit einer Handbewegung abfertigen könnte, und ihre Ähnlichkeit mit manchen mystischen Erlebnissen und Wundertatsachen ist ebensowenig zu verkennen. Die Lösung, die W. vorschlägt, ist etwas zu einfach und mit der christlichen Lehre unvereinbar: Zugeben der über die gewöhnlichen Kräfte der Natur hinausgehenden Wirkungen und Leugnung ihres Wundercharakters durch Hinabziehen in das Gebiet des Parapsychischen; aber seine kurze und klare Darlegung ist als Einführung in diesen Teil der Psychologie recht geeignet und läßt erkennen, daß manche religiöse Phänomene noch genauer zu untersuchen sind, ehe man sie der Wirkweise der „causae secundae" entzieht und unmittelbarem Einfluß Gottes zuschreibt. v. F.

4. Ethik und Rechtsphilosophie

100. Mersch, Émile, S. J., L'Obligation morale principe de liberté. Étude de philosophie morale. (Museum Lessianum — Section philos. N. 10.) 8° (166 S.) Louvain 1927, Éditions du Museum Lessianum. *Fr* 10.— In leichter, schöner Sprache, in wissenschaftlichem, an Thomas geschultem Denken wird hier eine Ethik, Psychologie und Metaphysik des Willensaktes und des Pflichtbegriffes geboten. Von der Immanenz zur Transzendenz vorschreitend, geht M. zur Erklärung der sittlichen Verpflichtung zunächst nicht von Gott aus, sondern vom Willensakte. Dieser, wie alles Geistige in sich reflektierend, will sich selbst, sein Streben und damit sein Ziel, und zwar zuletzt ein absolutes Ziel, das Notwendigkeit in sich trägt. Das Ziel des Willens kann also nur sein die möglichste Aufhebung des Kontingenten im Willen durch Vereinigung mit dem absoluten Notwendigen.

Diese Einigung mit Gott, soweit der Wille sie hienieden frei umfassen kann und muß, ist die sittliche Pflicht. Ihr Ziel ist erreicht, wenn einst der Wille allseitig „determiniert" ist wie Gott. — Wenn M. (137 ff.) ausführt, das Wählenkönnen sei wesentlich ein Verzichtenmüssen, deshalb eine Schwäche und Unvollkommenheit, so müßte er, da nicht bloß die „specificatio", sondern auch das „exercitium" Gegenstand einer Wahl ist, dasselbe vom „dominium sui actus", das er (142) der „libertas indifferentiae" gegenüberstellt, sagen; es müßte dann auch Gott in seiner Wahl nach außen „wesentlich" unvollkommen sein. Die „libertas indifferentiae" ist, wie das „dominium sui actus", nur „ratione obiecti", wenn dies kontingent, unvollkommen, „ratione subiecti" ist sie nur eine Vollkommenheit, so daß wir sie auch Gott „formaliter" zuschreiben. Wenn M. ferner das Wesen der sittlichen Verpflichtung in der immer größeren Angleichung des Willens an die Notwendigkeit Gottes erkennt (163), so will er natürlich nicht in jeder Beziehung in Gott die Freiheit leugnen, wie er ja auch anderswo als End-Erfüllung des Menschen seine restlose Freiheit bezeichnet (165). Man muß die Vieldeutigkeit der Worte „Notwendigkeit", „Freiheit" beachten, welche beide, je nachdem, Unvollkommenheit oder Vollkommenheit anzeigen können. — Die Lesung dieses Werkes ist lehrreich, anregend und angenehm. Gemmel.

101. Bauch, Bruno, Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte (F. M. Päd. Mag. H. 1155). 8° (34 S.) Langensalza 1927, Beyer. *M* —.90. — B. nimmt in diesem Vortrag über Eucken letzteren in Schutz gegen seine Kennzeichnung als „Lebensphilosophen", gerade weil Eucken über „Sinn und Wert" des Lebens geschrieben habe. Er bietet sodann wohl mehr seine als Euckens Gedanken, indem er kurz zusammenfaßt, was er früher (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit [1923]; Die Idee [1926]) weiter ausgeführt hat. — Früher mehr Marburger Neukantianer, jetzt mehr Hegelianer, steht B. wohl nur äußerlich, als langjähriger Kollege, Eucken nahe. Er faßt auch jetzt noch die Wahrheit als die Wirklichkeit konstituierend, wobei die Werte immer noch als (kantische) unerreichbare regulative Ideen auftreten. Gegen solchen Marburger Panlogismus hat sich Eucken oft gewandt, freilich mit unzulänglichen Mitteln. G.

102. Del-Negro, Walter, Der Sinn des Lebens — ein Problem der Ethik?: ArchPhilSoz 31 (1928) 1—16. — Manche Philosophen haben den Sinn und die Bestimmung des Lebens in die Sittlichkeit verlegt. Damit nun der Lebenssinn vom schwankenden ethischen Urteil befreit werde, will Del-N. dem Leben einen absoluten Wert in sich selbst — unabhängig vom Ethischen — zuweisen. — Er gibt selbst zu, daß gewisse sittliche „Rahmen"-Prinzipien feststehen. Die Anwendung auch auf einmalige Situationen kann evident und somit die Verpflichtung absolut sein, was sie auch für jeden in gleicher Lage wäre: qualitative Allgemeingültigkeit; diese ist unabhängig von der quantitativen Allgemeingültigkeit, dem häufigeren Vorkommen jener Situation. Die Erfüllung der sittlichen Bestimmung, weil allein der Freiheit unterliegend, ist der wesentlichste Bestandteil der Gesamterfüllung der Geistnatur des Menschen (der aristotelischen εὐδαιμονία, der beatitudo der Scholastik); die sittliche Erfüllung ist nicht mit der Gesamterfüllung identisch; letztere hängt aber von ersterer wegen der Freiheit ab. Die Gesamterfüllung liegt offenbar nicht in des hinfälligen Menschen Macht. Sie ruft nach dem göttlichen Vollender; ohne Gott wäre der Mensch ein lebendiger Widerspruch. G.

103. Liebert, Arthur, Zur Kritik der Gegenwart (Päd. Mag. H. 1173). 8° (86 S.) Langensalza 1928, Beyer. *M* 1.90; geb. *M* 2.60. — Nach L., dem Vorsitzenden der Kantgesellschaft, besteht die allseitige Krise, die sich neuestens bis auf die formale Logik erstrecke, in der Relativierung aller Normen und Werte, einer Frucht des Positivismus, Evolutionismus, Historismus des 19. Jahrhunderts. Selbst für einen Theologen wie Troeltsch

bestehe die „Absolutheit" des Christentums darin, daß es „die" Wahrheit „für uns" Europäer sei. Auch der Irrationalismus der Lebensphilosophien, wie der Nietzsches, sei keine Rettung, da das Irrationale erst recht einer Kontrolle, einer Norm bedürfe. L. verlangt gegenüber dem blind determinierenden Naturgesetz für den Menschen die (kantisch verstandene) Freiheit und Individualität des Geistes. Das Absolute müsse uns durch einen neuen „Mythus" erschlossen werden, der von der noch sehr zu vervollkommnenden geisteswissenschaftlichen Psychologie und Sinn-Philosophie (Spranger u. a.), besonders aber von der Religion zu erhoffen sei: „Das Problem der Gegenwart ist nahezu gleichbedeutend geworden mit dem Problem der Religion" (79). — L. müßte die Verbindung mit Kant und Hegel, von denen direkt oder indirekt der Relativismus des 19. Jahrhunderts sich herleitet, noch entschiedener lösen und zur aristotelischen Objektivität und Absolutheit der Erkenntnis sich erheben. G.

104. Jordan, E., Forms of Individuality. An Inquiry into the Grounds of Order in Human Relations. gr. 8° (IX u. 469 S.) Indianopolis 1927, Ch. Laut & Company; Leipzig, Wilhelm Heims. $ 3.75. — J. unterscheidet das Individuum als private, biologisch-anthropologische „Individuation" von dem Individuum als einer wahren „Individualität", welch letztere allein Person, Persönlichkeit genannt zu werden verdient. In dem Maße ist ein Mensch „Person", als er die objektive Ideenwelt, die sein ordnender Geist spiegelt, in sich sowie in der Gemeinschaft verwirklicht. Der verwirklichte Geist, sei es in einer einzelnen Individualität oder in einer Gemeinschaft, ist Persönlichkeit, Person geworden, Einzelperson oder Gesamtperson. Innerhalb der Gemeinschaften unterscheidet J. scharf diejenigen, die in der Natur der Dinge begründet sind und pflichtmäßig erscheinen, von den willkürlichen. Die wahre personhafte Individualität wird exemplifiziert am Eigentum (wo J. „ownership", privat, vom „use", der sozial sein muß, unterscheidet), am Gesetz, am Vertrag, welche alle nicht rein privat, individuationshaft sein dürfen, sondern geist-, personhaft sein müssen. — Man sieht, wie fruchtbar hier die objektive Begründung der Geisterkenntnis in der Wesenheit der Dinge, mit ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles, sich auswirkt. Wenn J. freilich einen Gegensatz findet zwischen der objektiven Gemeinschaftsauffassung der Individualität bei Aristoteles und der späteren subjektivistischen Auffassung des (privaten) „Seelenheils" in der hellenistischen und christlichen Zeit, so braucht er auch hier nur ganz aristotelisch zu denken: Die εὐδαιμονία der einzelnen ist nach Plato wie Aristoteles Zweck des einzelnen wie des Staates. Die Verwirklichung der Seele trägt die Gemeinschaft am sichersten, wie die Verwirklichung der Gemeinschaft nach den ewigen Ideen das Heil der einzelnen wirkt. G.

105. Stoltenberg, H. L., „Kultursoziologie": ArchRWirtschPh 21 (1927/28) 563—575. — Alfred Webers Kultursoziologie wird mit den entsprechenden Aufstellungen von Schleiermacher, Richard Rothe (1845), Tönnies verglichen und großenteils der Sache nach auf sie zurückgeführt. S. will dem ganzen Innenleben, das Gefühl und Verstand umschließe, die Bezeichnung „Seele" verliehen wissen, während der objektive Gehalt der Begriffe und Gebilde „Geist" zu benennen sei. — Die Klassifizierung unseres ganzen subjektiven und objektiven Geisteslebens und des Gemeinschaftslebens um Erkennen und Fühlen dürfte wohl zu ärmlich sein. Die reiche Architektur der Erkenntnisfunktionen nach Aristoteles und Thomas würde auch zum Verständnis der objektiven Geisteswelt dienen. Es geht nicht an, die Kultur — mag man sie positiv oder negativ werten — gleichsam als das Irrationale dem bewußten Verstande voraufgehen zu lassen. G.

Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin

Von Jakob Gemmel S. J.

Es ist das Schicksal der Großen, wie eines Aristoteles und Thomas, daß gerade ihre parteilose, abwägende, alles umfassende Behandlung der Fragen Anlaß zu den gegensätzlichsten, willkürlichsten Deutungen bot. Ist auch Bellarmins Geschick, bald als Kronzeuge der Absolutisten, bald der Demokratie und Revolution zu gelten, einer vorurteilslosen, rein sachlichen, weitblickenden, umfassenden Behandlung des Staatsproblems zuzuschreiben? Es würde dann immer nur ein Stück aus dem System herausgebrochen, nur eine Seite gezeigt und gar noch überbetont. Zudem ist, wie Bernheim, Troeltsch u. a. oft mit Recht hervorheben, gerade in der Staatslehre, in der Gegenwart wie auch im Laufe der Geschichte, die wissenschaftliche Terminologie weniger als auf irgend einem Gebiete einheitlich.

Eine Untersuchung der Staatslehre des seligen Kardinals Bellarmin, die, im Lichte auch der neuesten Drucke, eine einheitliche Auffassung feststellt, hat besondere Zeitbedeutung, insofern Bellarmins Staatslehre wie die des Suarez, der sich darin mit Bellarmin identifiziert, gerade heute wieder in der stärksten Weise geschichtlich nachwirkt. Beide stehen für ewig da als unerschrockene Vorkämpfer wahrer Menschenrechte gegenüber dem damals seiner Blütezeit sich nähernden Fürsten- oder Volksabsolutismus; die vorübergehenden Verfemungen beider zu Paris und London sind ihre ehrenvollen Wunden im Kampfe für Volks- und Gewissensfreiheit. Wie mutig und befreiend klingen Bellarmins Worte aus De officio principis christiani[1] an König Sigismund III. von Polen: „Sed habet principatus, ut plurimum, hunc morbum annexum, ut princeps, quia sedet altius quam ceteri, vere se reputet naturae cuiusdam excellentioris, quam sint reliqui homines, et evanescat in cogitationibus suis." Anderseits wird die Untersuchung zeigen, wie Bellarmin gegenüber den Wiedertäufern, Trini-

[1] Coloniae (1619) lib. I, cap. XXII, p. 186.

tariern und ähnlichen Sekten als Anwalt des bürgerlichen Staates auftrat sowie als Apologet einer starken Staatsgewalt entgegen der einer absolutistischen Fürstenhoheit extrem gegenüberstehenden absolutistischen Volkshoheit. Setzt eine solche umfassende Geisteshaltung, die jedem das Seine gibt, notwendig Widersprüche voraus, wie solche einige neuere Erklärer Bellarmins[1] finden zu müssen glauben?

Vieldeutige Ausdrücke seien möglichst vermieden. Sagt doch z. B. G. Jellinek betreffs des Wortes Souveränität, das manchmal auf den Staat, manchmal auf ein Organ des Staates bezogen werde, mit Recht: „Die aus der heutigen Terminologie einerseits wegen des völkerrechtlichen Sprachgebrauches, anderseits wegen der an dem hergebrachten Terminus der Volkssouveränität haftenden Literatur der heutigen demokratischen Republiken kaum mehr auszumerzende Anwendung desselben Wortes [Souveränität] auf zwei grundverschiedene Dinge hat zu den tiefstgreifenden Folgen geführt. Es wäre eine wichtige Untersuchung, den Einfluß unklarer Terminologie auf die Geschichte menschlichen Denkens und Handelns einmal im Zusammenhang nachzuweisen."[2] — Entsprechend der Hauptregel der Hermeneutik müssen wir bei Bellarmin, wie etwa beim hl. Thomas, den Sinn einzelner Worte, Sätze oder Kapitel aus dem Zusammenhang seiner Lehre und seiner verschiedenen Werke zu gewinnen suchen. Hierbei sind vor allem die späteren, oft ausdrücklich die früheren erklärenden Werke wichtig. So sei schon hier darauf hingewiesen, daß das Kapitel „De laicis" in den „Kontroversen" die früheste systematische Behandlung der Frage der Staatsgewalt bietet, während die wichtigste Quelle hierfür offenbar Bellarmins ungefähr zwei Jahrzehnte späteres Schrifttum gegenüber Jakob I. und Paolo Sarpi ist. Vorliegende Untersuchung zeigt jedoch, daß auch jene Anfangsdarstellung, besonders im Lichte der späteren Bellarminschen Ausführungen, ein einheitliches Bild liefert. Bei der Mannigfaltigkeit der Deutungen der Bellarminschen Staatslehre (vgl. etwa Quilliet, De la Servière, Le Bachelet, Nivard) erhebt unsere Auffassung selbstverständlich nur auf einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch. — Weil hier ein Kommentar versucht wird, muß, da der Kontext immer wesentlich für das Verständnis ist, die Lesung der für die Einzelfragen zitierten Kapitel vorausgesetzt werden. — Es kommen vor allem in Frage: 1. „Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos" (zuerst Ingolstadt 1586—1593; wir benutzen die Ausgabe Köln 1615) tom. I. contr. gen. tertia: „De Ro-

[1] Vgl. P. Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule (1923) 160 f.

[2] Allgemeine Staatslehre[3] (1914 u. 1921) 458.

mano Pontifice", bes. lib. I, cap. 1 sqq.; tom. II. contr. gen. secunda, lib. III. „De laicis", bes. cap. 1—12. — 2. „De translatione imperii romani a Graecis ad Francos", adv. Matthaeum Flaccium Illyr. 1584. — 3. „Apologia Roberti S. R. E. cardinalis Bellarmini, pro responsione sua ad librum Iacobi, Magnae Britanniae Regis, cui titulus est: Triplici nodo triplex cuneus: in qua apologia refellitur praefatio monitoria Regis eiusdem 1609." — 4. „Tractatus de potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus, adversus Gulielmum Barclay 1610." — 5. „Roberti S. R. E. card. Bellarmini Examen ad librum falso inscriptum: Apologia cardinalis Bellarmini pro iure principum ... auctore Rogero Widdringtono, catholico anglo 1612." — Nach dem Urteil Le Bachelets im „Auctarium Bellarminianum" (vgl. unten S. 174 A.), wo der kritisch revidierte Text dieser Schrift gegen Widdrington (S. 370 ff. die Lehren, die den Staat betreffen) hergestellt ist, bietet gerade sie gegen Ende der großen Kämpfe mit Jakob I. und Venedig die maßgebendste Darstellung der Bellarminischen Staatsauffassung (vgl. unten S. 186). — 6. „Responsio Card. Bellarmini ad libellum ... promulgatum contra Dominos Venetos 1606." — Mit Recht sagt Le Bachelet (Dict. de Théol., art. Bellarmin 594) mit Bezug auf die späteren Bellarminschen Äußerungen: „La lecture de ces passages est nécessaire, si l'on veut connaître exactement toute la pensée du Cardinal. ..."

Vergleichende Vorbemerkung zu G. Jellineks Staats-„Rechtfertigungslehre". — Die starre Scheidung von soziologischer und juristischer Staatsauffassung, wie sie etwa Kelsen bis zur Überspannung festhält, wie sie von G. Jellinek wohl ausdrücklich abgelehnt wird, aber doch durch seine eigenartige Trennung der Staatsrechtslehre von der Soziallehre des Staates vorbereitet wurde, ist in der aristotelisch-scholastischen Sozialphilosophie nicht möglich. Man staunt — um an einem Beispiel jene Spaltung zu veranschaulichen —, wie Jellinek[1], um dem vorstaatlichen Naturrechte zu entgehen, den einmal organisierten Staat die Rechtsordnung schöpferisch hervorbringen läßt, und zwar mit Selbstverpflichtung, wie er aber zugleich ihn für diese Schöpfung gewissen Normen unterwirft gegenüber seinesgleichen und gegenüber seinen eigenen Gliedern: „Der Staat ... muß ... irgend eine Verfassung haben; ... nur das Wie, nicht das Ob der Rechtsordnung liegt in seiner Macht, in seiner faktischen wie in seiner rechtlichen."[2] Ein Müssen,

[1] A. a. O. 476. [2] Ebd. 477.

eine rechtliche Bindung des Staates logisch früher als die Erschaffung der Rechtsordnung durch ihn! Ebenso sollen der einzelne wie die Verbände nur recht haben, insofern der Staat es ihnen erschafft[1]; und doch wieder soll, muß der Staat nach Jellinek den Individuen das Ihre geben; ja der feierliche Schluß des Werkes ahnt den Fortschritt gerade in der Wahrung der Privatrechte durch den Staat, in der Erfüllung der „individuellen Forderungen an den Staat“[2].

Wenn Jellinek die Frage, ob die rechtschöpferische Organisation selbst beim Rechtschaffen unter oder über dem Rechte stehe, als „eines der schwierigsten Probleme der gesamten Staatslehre“[3] bezeichnet und schließlich dieses Rätsel durch ein wahrlich nicht minderes Rätsel, die kantische sittliche Autonomie, allein erklären zu können behauptet, so müßte wohl hier auf seine eigene tiefempfundene Klage hingewiesen werden: „Was der modernen Rechtswissenschaft mangelt und durch bloße Konstatierung der Positivität alles Rechtes nicht ersetzt werden kann, ist eine in die Tiefe dringende Lehre von den rechtserzeugenden Kräften....“[4] So trotz der kantischen Entdeckung?

Diese Probe aus einem zweifelsohne verdienten Staatsrechtslehrer war als Hintergrund nötig, um den grundlegenden Unterschied der vorkantischen, der ewigen Philosophie bezüglich der Staats- und Rechtsbegründung gegenüber dem Rechts- und Staatspositivismus darzutun und zugleich schon die Unumgänglichkeit der scholastischen Lösung anzudeuten. Nur letztere befähigte Bellarmin, den staats- und autoritätsfeindlichen Sektierern sowohl wie dem überspannten Staatsabsolutismus siegreich gegenüberzutreten.

Erster Teil.

Bellarmins Staats- und Staatsgewalts-Rechtfertigung gegenüber den autoritätsfeindlichen spiritualistischen Sektierern.

In ihrer das konkrete, oft zufällige Äußere und das Wesenhafte, Normative zugleich berücksichtigenden Ganzheitsauf-

[1] A. a. O.: „Alles Privatrecht ist daher Sozialrecht“.
[2] Ebd. 384. [3] Ebd. 476. [4] Ebd. 350.

fassung vom Staate kann die Scholastik wohl das Materiale des Staates, dasjenige, was er mit allen Vergesellschaftungen gemein hat, methodisch trennen von dem Formalelement, das den Staat in seiner Einzigartigkeit erstehen läßt; aber, wie diese scholastische Ausdrucksweise Materie—Form andeutet, sind Menschennatur, Familie, Staat, Recht, Staatsgewalt so eng miteinander verbunden, daß gerade aus diesem Aufeinanderangewiesensein von Materie und Form das Dritte, das Wesen des Staates, entspringt und erst erklärbar wird. Sehen wir nun diese Bellarminsche Staatsrechtfertigung zunächst aus dem Sein, der Naturanlage des Menschen, die aus Gott stammt, sodann seine Stellungnahme zu gewissen geschichtlichen Theorien der Staatwerdung; aus dieser Betrachtung der äußern Grundlagen, die wie jede Materie zu ihrer natürlichen Form hinstreben, ergibt sich für Bellarmin die Form des Staates, die Staatsgewalt, die das Wesen des Staates vollendet.

1. Die ontologisch-psychologische Begründung des Staates aus der ewigen Wesensidee des Menschen.

Zu Grunde liegt der Bellarminschen Staatslehre die wahrhaft scholastische Auffassung, daß die Menschennatur als solche in ihren Wesensanlagen in der Natur- und Übernaturordnung, vor und nach dem Sündenfall unverändert bleibt, wenn auch die Zielveränderungen und -verfehlungen von größter Tragweite sind: „Gratia non destruit naturam, sed supponit eam et perficit." Darum weist er[1] gegenüber den Schrift- und Väterexegesen der Wiedertäufer, die er richtig stellt, auch hin auf die Anlagen und Forderungen der Menschennatur: Der Mensch ist wegen seiner gegenüber dem Tier so reichen und ebendeshalb bedürftigen Ausstattung zum Gemeinschaftsleben gezwungen. Der Kulturfortschritt erfordert Gemeinschaft: „Scientiae et artes longo tempore et a multis inventae sunt, et sine doctore percipi non possunt." Bellarmin sagt mit Aristoteles, der Gesellschaftslose müßte kein Mensch, sondern weniger oder mehr, Tier oder

[1] Secundi tomi secunda controversia generalis: De membris Ecclesiae militantis lib. III: De laicis.

Gott, sein. Aus dieser Gemeinschaftsnotwendigkeit folgert er sodann die Unumgänglichkeit der Ordnung und der Ordnungsgewalt: Was der Leib ohne Seele, wäre die Gemeinschaft ohne Ordnungsprinzip. Wenn die Sekten lehrten, wohl hätten die Juden des Staates bedurft, aber wir nicht mehr nach der Salbung des Geistes, so sagt er lächelnd, diese Salbung lehre uns die Notwendigkeit der Herrschaft, der Ordnung, der Hilfe. Die Hinordnung zur Gemeinschaft und damit zu einer Ordnungsgewalt hätte wegen derselben Menschennatur deshalb auch im Paradiese bestanden: „Politicus principatus fuisset etiam in statu innocentiae." [1]

Gegen die Gleichheitslehre der Sektierer. — Bellarmin beweist den Paradiesesstaat und seine straflose Herrschgewalt auf vielfache Weise gegenüber der „Gleichheits"-lehre der Sekten aus der „diversitas", der Ungleichheit aller Menschen. Auch dort gab es „sexuum disparitas", Ehe, infolgedessen „disparitas aetatum, disparitas sapientiae et probitatis, ingeniorum varietas" usw.; hieraus erfolgte Unter- und Überordnung und die Notwendigkeit eines Ordnungsprinzips. Gegenüber dem Sektiertext aus Gregor d. Gr. von der Gleichheit aller Menschen, die Unterwerfung ausschließe, betont er[2]: „Cum [Gregorius] ait, omnes homines natura esse aequales, et per peccatum fieri inaequales, et ideo unum ab altero regi debere, non intellegit homines natura esse aequales sapientia vel gratia, sed aequales in essentia et specie humana; ex qua aequalitate (d. i. der wesenhaften Würde des Menschen) recte colligitur, non debere unum alteri dominari (d. i. zum Unterschied von regere = beherrschen, ‚versklaven', was erst eine Folge des Sündenfalles, der Menschenschuld oder -strafe oder

[1] De laicis cap. VII. — Wenn er dort ausführt, die „subiectio servilis" sei allerdings erst nach dem Fall möglich gewesen, so ist das nicht, wie man dies ihm und ähnlich Suarez beilegte, auf „sklavenhafte Unterwürfigkeit" unter die Staatsobrigkeit zu beziehen, sondern auf die Einrichtung der Sklaverei oder Leibeigenschaft selbst. Ebd.: „non pugnare libertatem, in qua creati sumus, cum politica subiectione, sed solum cum despotica, id est, cum vera et propria servitute". — Auch Augustinus ist (gegenüber Troeltsch u. a.) nur so zu verstehen, daß in der Urgerechtigkeit die Koaktivität, die Zwangsgewalt des Rechtes und des Staates, überflüssig gewesen wäre, der Staat und sein Einheitsprinzip selbst keineswegs.

[2] De laicis cap. VII, Ende.

freier Menschenentschließung ist), quomodo homo dominatur bestiis, sed solum debere unum ab altero regi politice." Es ergibt sich hieraus, mit welchem Unrecht eine spätere aufklärerische oder sozialistische Gleichheitslehre, deren Quellgebiet vielmehr einige reformatorische Sekten sind, Bellarmin oder Suarez (dessen Gleichheits- und Ungleichheitslehre sich mit der Bellarmins deckt) zugeschrieben wurde, welche beide jene Sektenlehre auf das entschiedenste bekämpften.

Die „Freiheit" des Christenmenschen und der Staat. Calvins Trennung von Recht und Sittlichkeit. — Ähnliche biblische und patristische Mißverständnisse wie die Gleichheitslehre bot die Freiheitslehre der Waldenser und Wiedertäufer, die Bellarmin a. a. O. in Kapitel IX und X prüft. Hierbei berührt er auch Calvins Lehre, die Staatsgesetze verpflichteten nicht im Gewissen. Gegenüber Calvin betont Bellarmin, die christliche Freiheit führe gerade durch die befreiende Kraft der Gnade zur Beobachtung des natürlichen und übernatürlichen Gesetzes seinem Inhalt nach; die Verletzung des Gesetzes rechtmäßiger Autorität, die Sünde, sei gerade Sklaverei; so lehrt Bellarmin Freiheit „nach unten", nicht „nach oben". Er verteidigt gegen Calvin die unberührbare katholische Autoritätsauffassung: „Sive quis praevaricetur legem naturalem, sive positivam, sive divinam, sive humanam, semper peccat contra legem aeternam, quia omnis lex est legis aeternae participatio." Bellarmin behauptet sogar, gerade die christliche Liebe[1] fordere die Heilighaltung der Gesetze, des Schutzes des Gemeinwohls. Diese Betonung des Liebescharakters wahrer Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit, in sich für alle Zeiten bedeutsam, erscheint gegenüber Calvins alttestamentlicher Motivierung sowie der schon beginnenden Säkularisierung, der Losreißung des Rechts- und Staatslebens vom sittlichen und religiösen Untergrunde, wichtig; dieses dritte Argument im elften Kapitel (De laicis) vom Gehorsam gegen die Staatsgesetze aus Liebe zu Gott, ihrem letzten Ursprung, und den Menschen, deren „Friede und Wohl" die Gesetze bezwecken, ist nicht einmal veranlaßt durch ein

[1] Ebd. cap. XI.

etwaiges Scheinargument der Sektierer, als sei starre Gesetzlichkeit gegen die christliche Liebe. So zeigt sich überall die tiefe, positive Aufbauarbeit des Kardinals bei aller notwendigen Polemik.

2. Bellarmin zu einigen geschichtlichen Staatsgründungs-Hypothesen.

Zeigt sich so schon bei der ersten, ontologisch-psychologischen Staatsbegründung aus der Menschennatur die ganze Würde des Staates im Lichte des ewigen Gesetzes, so wundern wir uns nicht, wie entschieden Bellarmin[1] die antike, ciceronianische und immer wiederkehrende Theorie von dem vorgesellschaftlichen, wilden Urstande der Menschen zurückweist. Der fast gereizte Ton läßt es um so unbegreiflicher erscheinen, wie man Bellarmin rousseauschen Gedankengängen nahebringen konnte. Und doch nennt G. Jellinek[2] Bellarmin und Suarez zusammen mit dem Zusatze, letzterer lasse den Menschen „frei von jeder Autorität" geboren werden. Die Menschennatur, das Bild Gottes, mit ihrem natürlichen Sittengesetz, dem Abbild des ewigen Gesetzes in Gott, des Ursprungs und Hortes auch aller rechtmäßigen Menschenautorität — frei von jeder Autorität! Wegen des Lehrzusammenhanges von Suarez und Bellarmin und wegen der Lehre, die der Fall bietet bezüglich der Schwierigkeit der Textesinterpretation von Bellarmin und Suarez zugleich, sei auf diese Deutung Jellineks beispielshalber eingegangen. Er zitiert a. a. O. zum Beleg für seinen Vorwurf gegen Suarez dessen „De legibus ac Deo legislatore" lib. III 1. Wie Thomas und die Scholastiker häufig, so beginnt auch Suarez hier bei Behandlung der Frage, ob Menschen Gesetzgebungsgewalt besitzen könnten, mit den entgegenstehenden Scheingründen: „Ratio autem dubitandi esse potest, quia homo natura sua liber est et nulli subiectus, nisi Creatori tantum; ergo principatus humanus contra naturae ordinem est, et tyrannidem includit." Er weist sodann hin auf ähnliche Gründe der Neuerer. Offenbar haben Jellinek und sein Gewährsmann Graswinckel

[1] De laicis cap. V. [2] Allgem. Staatslehre 198, Anm. 1.

(a. a. O.) in dieser Objektion des Suarez Ansicht gesehen. Suarez sagt jedoch n. 2: „Dicendum est primo, magistratum civilem cum potestate temporali ad regendos homines iustum esse et humanae naturae valde consentaneum." Das wird dann aufs ausführlichste bewiesen.

Die politische Stellung Adams. — Einhellig wird demnach von beiden, Bellarmin wie Suarez, die wilde Urzeit zurückgewiesen und, in Voraussetzung der Offenbarung, die geschichtliche Staatsbegründung in dem einen, ersten Fall auf die Sonder-Rechtsstellung Adams aufgebaut. Es ist diese Theorie äußerst lehrreich auch für die Auffassung beider von der normativen Begründung des Staates und der Staatsgewalt. Wo Bellarmin[1] die vor und in seiner Zeit oft mißdeutete Stelle über die erste „Staatsgründung" durch Kain dahin richtigstellt, daß er zuerst eine materielle Stadt, mit Mauern usw., gebaut habe, betont er, damit habe das „politicum regimen" nicht erst seinen Anfang genommen; es könne nicht geleugnet werden, „quin Adamo subiecti fuerint filii et nepotes eius". Ganz entsprechend ergibt sich ihm diese monarchische Gewalt für Adam in anderem Zusammenhang[2], wo er nicht die göttliche Vorschrift, wohl aber die geschichtliche Ursprünglichkeit der Monarchie ableitet: „Nunc vero cum ex uno fecerit omne genus hominum, et omnes omnino pendere voluerit ab uno: satis aperte significasse videtur, unius principatum se potius approbare, quam multorum gubernationem." Es ist an beiden Stellen schon für den Urstand der Menschheit die Tatsache der Unterworfenheit unter den ersten Monarchen gelehrt, wobei die positive Sonder-Rechtsstellung Adams als Familienoberhaupt das Primäre war; aus diesem positiven Rechtssachverhalt ergab sich in dieser Theorie logisch und darum sittlich verpflichtend die politische Oberhauptstellung, wenigstens solange Adam wollte oder nicht eine ferne Besiedlung und deshalb Trennung in Frage kam; die sittlich geforderte Zustimmung, „assensus", der Untergebenen war so Folge, nicht Ursprung des „regimen". Bellarmin sagt nicht:

[1] De laicis cap. VII ad 3.

[2] Primi tomi tertia controversia generalis: De Summo Pontifice lib. I, cap. 2: „Altera ratio".

es kann nicht bezweifelt werden, daß die Großfamilie sich ihm (politisch) unterworfen hat, sondern: ihm unterworfen war. Dieser Vorgang juridischer Folgerungen aus positiven historischen Facta, dieses Geheimnis des geschichtlichen Werdens im teleologischen Zusammenhang der Dinge (das von der historischen Schule nur übertrieben und überspannt wurde) findet irgendwo in jeder Theorie notwendigen Ausdruck. So sagt etwa G. Jellinek[1]: „Die mannigfaltigen Formen der primitiven Organisationen in der Familie und im Stamme haben zwar alle ihre Gelegenheitsursachen gehabt, die heute nicht mehr festzustellen sind: . . . Sobald . . . eine Organisationsform sich einmal dauernd festgesetzt hat, erlangt sie im Bewußtsein der Verbandsmitglieder auch den Charakter einer normalen, zu Recht bestehenden Organisation." Hier muß sogar Jellinek ein „zu-Recht-Bestehen" einer Autorität anerkennen, logisch bevor der Akt gesetzt ist, der nach ihm erst die gesamte Rechtsordnung erzeugt.

3. Die normative Begründung des Staates und der Staatsgewalt.

Schon die ontologisch-psychologische sowie geschichtliche Staatsbegründung ergab für Bellarmin die im ewigen Gesetz und dem daraus sich herleitenden menschlichen Sittengesetz begründete Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Staatsidee, wie Gott sie von Ewigkeit schaut. Ihre Wesenszüge sind ihr, wie der Menschennatur selbst, von Ewigkeit aufgeprägt. Dadurch unterscheidet sich die Staatsidee von den Vergemeinschaftungen, die nicht bloß ihrem Dasein nach, der Verwirklichung nach, sondern auch bezüglich ihrer Idee selbst Schöpfung des Menschen genannt werden können, das ist von den im Gegensatz zu den „societates naturales" (Familie, Staat) so genannten „societates liberae", den „Gesellschaften" im Tönniesschen Sinne, den „Vereinen", soweit sie das Element des Kürwillens einschließen. Die Notwendigkeit und Würde der Ordnungs-, der Staatsgewalt sowie deren in Gott gegründete Verpflichtung sind solche unzerstörbare Wesenszüge der Staatsidee Bellarmins, so sehr auch ge-

[1] Allgem. Staatslehre 543.

rade er der Konkretisierung der Staatsidee mit ihren Wesenszügen die reichste Individuationsmöglichkeit zuweist. Wie das Beispiel von der Seele im Menschen, angewandt auf die Autorität im Staate, beweist, sieht Bellarmin in letzterer das Formalelement, in dem die normative Staatsbetrachtung ihren Höhepunkt erreicht.

Soweit wir schon bisher Bellarmins Lehre über die Staatsgewalt berücksichtigten, begegnete sie uns in ihrer unlöslichen Verkettung mit der materialen Staatsnotwendigkeit und Gemeinschaftsnotwendigkeit überhaupt, wie der Apologet sie gegen die neuen Sektierer zu verteidigen unternahm. Seine eigentliche Lehre über Ursprung und Träger der Staatsgewalt entfaltet er einem ganz andern Gegner und einer ganz andern reformatorischen Richtung gegenüber, die jener ersten diametral entgegengesetzt erscheint. Es handelt sich um seinen Hauptkampf, der, meist im höchsten Auftrag des Papstes, dem König Jakob I. von England (1603—1625) galt, in zweiter Linie der von dem Pseudo-Serviten Paolo Sarpi beeinflußten Republik Venedig sowie dem aufsteigenden Gallikanismus und Absolutismus in Frankreich (hier waren seine Gegner Wilhelm Barclay und sein Sohn Jean Barclay, ursprünglich Schotten). Mußte Bellarmin gegenüber den spiritualistischen Sekten als Anwalt des Staates und der Staatsgewalt auftreten, so sah er sich hier einem Staatsbegriff gegenüber, der schon ganz die Züge des Hobbesschen Leviathan trug, in welch letzterem Macchiavellis Machtprinzip zum absolutistischen Autoritätsprinzip sich vollendete, wenn man dabei von dem Vertragsursprung dieser Herrschermacht bei Hobbes absieht. In einem berührt sich die Staatstheorie Jakobs mit der anderer Glaubensneuerer: in seinem Biblizismus, in seiner Überspannung des Theologischen, Übernatürlichen. Freilich verbindet sich bei ihm, in noch ausgesprochenerer Weise bei den französischen Kalvinisten, mit dem Bibelwort oft der reine Interessengedanke; je nach der politischen Lage bewiesen letztere für das Königtum absolute Machtfülle oder Machtlosigkeit. Demgegenüber erscheint bei Bellarmin in dem Zweifrontenkampf, vielleicht gerade infolgedessen, ein widerspruchsloses, ausgeglichenes System des Wesens der Staatsgewalt.

Sein Jahrzehntekampf bewirkte freilich nicht ein extensiv ausgebautes juristisches System der Staatslehre oder der Politik, da sein Interesse immer bewußt theologisch-philosophisch blieb; aber immerhin sind die zuletzt ausschlaggebenden Grundlagen von ihm nicht bloß beiläufig, sondern auf das systematischste behandelt. Wenn, freilich selten, anderes behauptet wurde und wird, so mag dies gleichfalls der oben erwähnten scholastischen Methode zuzuschreiben sein, nach der Bellarmin die einzelnen Fragen analytisch, an ihrer gehörigen Stelle, dazu in der präzisen Kürze der Schule, behandelt.

Zweiter Teil.

Bellarmin im Kampf gegen den Staatsabsolutismus.

König Jakob I., hauptsächlich beraten von dem anglikanischen Bischof Lancelot Andrews, griff unter anderem auf die regalistischen Theorien der Theologen Ludwigs des Bayern zurück und verlangte in dem den Katholiken auferlegten Treueid die Anerkennung der königlichen Suprematie auch in geistlichen Dingen für alle Untertanen; die Königswürde sei unmittelbar, wie das Alte Testament oft dartue, von Gott eingesetzt, darum sei die Königsgewalt als Inbegriff der Staatsgewalt unantastbar und unumschränkt, wenn auch durch des Königs Willen ein Parlament daran teilhaben könne.

1. Bellarmins Auffassung vom Naturrecht. Naturrechtliche Indifferenz der drei Staatsformen.

Nun hatte Bellarmin die Begründung der Staatsgewalt in der Wesensidee in Gott selbst auf das entschiedenste dargetan. Enthielt diese Wesensidee des Staates in Gott aber auch den Charakterzug der einen Königsgewalt? Wenn, wie der Staat und die Staatsgewalt selbst, so auch die königliche Form der Staatsgewalt göttlich-rechtlich, im ewigen Gesetz und darum auch im Naturrecht begründet anzusetzen wäre, so — das ist der bei Bellarmin wie Suarez immer wiederkehrende Gedanke — könnte es keine andere erlaubte Form der Staatsgewalt je geben als die königliche; denn das Naturrecht wie das ewige Gesetz ist in seinen Wesenszügen un-

abänderlich und obligatorisch. Bellarmin und Suarez[1] leugnen keineswegs die Möglichkeit positiv-göttlichen Eingreifens durch eine Königsbestellung, auch nicht — das ist begrifflich äußerst wichtig — die Möglichkeit anderer positiver Rechtstitel für ein Königtum, die sogar oft als zu mannigfaltig nur kurz angedeutet werden[2]. Aber beide Ursprünge der königlichen Form der Staatsgewalt sind nach Bellarmin positiv-rechtlich, so wie die andern Formen, die aristokratische und demokratische, wie er sie sogar in der Heiligen Schrift anerkannt und belobigt findet, eine positive Determinierung der naturrechtlichen Idee der Staatsgewalt sind. Die Frage: „Potestas regia estne iure divino?" war somit damals wie auch heute bei den Kommentatoren nicht ganz eindeutig. Das „ius divinum" kann „aeternum" sein, d. i. identisch mit der „lex aeterna" und „naturalis"; es kann aber auch „ius divinum positivum" sein. Letzteres ist der göttlichen Bestimmung anheimgestellt, während das ewige Gesetz unabänderlich bleibt. Somit scheidet Bellarmin — wie Suarez — der begrifflichen Klärung wegen alles Positiv-Rechtliche, ob vonseiten Gottes oder der Men-

[1] De legibus lib. III, cap. I, n. 2: „Conclusio probari potest exemplo ipsius Dei constituentis in populo iudaico huiusmodi regimen, prius per iudices, postea per reges; ... etiamsi modus habendi illam fuerit extraordinarius, et per specialem providentiam."

[2] Zum Beispiel Bellarmin, De officio principis ... lib. I, cap. XXI: „Homines ... neque subici possunt unus alteri, nisi iusto aliquo titulo, quales sunt electio, successio, et alii omnibus noti." — Ähnlich Responsio Card. Bellarmini ad libellum inscriptum Resp. Doct. Theol. (gegen die Venetianer) 1616, p. 113: „Et verissimum est, omnem potestatem a Deo esse, sed quaedam est immediate a Deo, qualis erat Moysis et Aaronis, et hoc tempore Papae: quaedam vero mediante successione, aut electione aut alio titulo humano." — Sehr energisch lehnt Bellarmin in der Apologia ... pro Responsione sua ad librum Iacobi (vgl. unten S. 185) (1610) cap. XIII, p. 237 die — bis heute übrigens weiterwirkende! — Zitatenfälschung Jakobs I. ab, derzufolge Bellarmin lehre: „Rex quilibet a populo suo eligitur." Bellarmin stellt fest: „Aio praeterea, non esse in meo libro illa verba, quae Rex citat ut mea: Rex quilibet a populo suo eligitur. Haec enim propositio nec mea est, neque ullius alterius, quod sciam, et apertissime falsa est ...." — Es sei hier hingewiesen auf das Urteil des Bellarmin-Kenners Le Bachelet (Dict. de Théol., art. Bellarmin, 594): „Il [Bellarm.] n'exclut pas, dans la possession ou la transmission du pouvoir civil, mais reconnaît formellement l'existence et la légitimité de droits particuliers et permanents, élection, hérédité, donation ou conquête. ..."

schen, aus und begrenzt die Frage so: Ist eine bestimmte Form der Staatsgewalt — ob Königtum, ob Aristokratie oder Demokratie — im ewigen, im Naturgesetz als unabänderlicher Wesenszug der Staatsidee mitgesetzt? Für ihn wie für Suarez steht fest: Wenn dies für eine Staatsform zu bejahen wäre, diese Form müßte immer und überall allein die erlaubte sein. Daraus ergibt sich sofort: Die verneinende Antwort sowohl Bellarmins wie Suarez' trifft alle Formen zugleich, und so wenig man ihre Theorie „naturrechtlich" monarchisch nennen kann, so wenig darf man je die Theorie eines von beiden oder beider „naturrechtlich" demokratisch nennen. Da ferner beide gewisse positive Rechtsgründe, sei es aus göttlicher oder menschlicher Quelle, etwa für ein konkretes Königtum, ausdrücklich anerkennen und ihre Tatsächlichkeit lehren, kann man unmöglich uneingeschränkt sagen, nach Bellarmin und Suarez ruhe „naturrechtlich" die Staatsgewalt beim Volke, soweit dieses dem Fürsten oder einer Regierung gegenübergestellt gedacht würde. Denn wäre dies „naturrechtlich" der Fall, könnte es selbst Gott nicht ändern.

Für diese Auffassung Bellarmins von der Tragweite des Naturrechtes oder des ewig-göttlichen Gesetzes ist seine im „Auctarium" [1] veröffentlichte Ausführung in dem Gutachten an Papst Paul V. über einige Schriften Paolo Sarpis sehr lehrreich. Die achte von Bellarmin beanstandete These, die sich mit der Jakobs I. deckt, lautet: „Li Principi temporali hanno la sua potestà da Dio immediatamente." Bellarmin betont hier, Sarpi sei der Bannerträger dieser Theorie: „Est etiam haec propositio fundamentum totius doctrinae scriptorum Venetorum." Er beruft sich für den häretischen Charakter der Theorie zunächst auf Thomas, S. th. 2, 2, q. 10, a. 10 c, wo dieser sagt: „Dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano." Es ist dies nicht von der Institution, der Idee der Herrschaftsgewalt als solcher zu verstehen (wie es etwa bei einem Verein wäre), sondern von der immer auf ein positives Faktum, auf einen positiven Rechtstitel zurückgehenden Verwirklichung in

[1] Auctarium Bellarminianum. Supplément aux œuvres du Cardinal Bellarmin, hrsg. von X. M. Le Bachelet S. J. (Paris 1913) 589.

einer bestimmten Staatsform und Regierung. Ähnlich ist ja die Eigentumsinstitution, die Eigentumsidee ewiggesetzlich und naturrechtlich (wenn auch im Paradies in anderem Umfange); ihre Verwirklichung durch Besitzergreifung und weitere sekundäre Titel ist jedoch positiv-rechtlich, in ihrer Verpflichtung freilich wieder wie alles positive Recht reduktiv naturrechtlich. Bellarmins Hauptargument gegen Sarpi, das tatsächlich unumstößlich ist und gegen einen „naturrechtlichen", ewig-gesetzlichen Ursprung sowohl der königlichen wie etwa der demokratischen Staatsform in gleicher Weise gilt, ist dieses: „Praeterea, si regia potestas esset a Deo immediate, non posset ab hominibus mutari in rempublicam, neque regimen reipublicae posset mutari in monarchiam, si regimen reipublicae esset immediate a Deo, ac per hoc de iure divino." Dem widerspreche aber die klare Lehre der Heiligen Schrift wie das Licht der Geschichte: „Alioqui ordinatio Dei posset mutari ab hominibus, et esset homo potentior Deo, quod est plus quam haereticum."

Bellarmin und die Demokratie. — Aus seiner Lehre über die naturrechtliche Indifferenz der drei Staatsformen geht schon hervor, daß Bellarmin, wenn er die Demokratie auch die allerschlechteste Staatsform nennt[1], dies nur relativ, im Vergleich zu den übrigen, nicht absolut versteht; nennt er doch die Demokratie in demselben Zusammenhang[2] eine „forma bonae gubernationis"; auch beschreibt er darauf ihr Wesen, das für ihn, ganz wie für Thomas und Aristoteles, neutral, indifferent ist[3]: „Ubi est populare regimen, magistratus ab ipsa plebe constituuntur, atque ab eadem auctoritatem sumunt. Cum enim plebs per se ad ius dicendum sedere non possit, debet saltem alios constituere, qui nomine suo id faciant....

[1] De Romano Pontifice lib. I, cap. VI: „Altera ratio"; er beruft sich dafür u. a. auf Aristoteles.

[2] De Rom. Pont. lib. I, cap. I: „Tres autem sunt formae bonae gubernationis: monarchia ..., aristocratia ... et democratia, hoc est, populi totius imperium", wo er sofort beifügt: „quod in seditiones non raro (also nicht wesentlich, immer) degenerat". — In der Kontroversen-Ausgabe Paris 1608 heißt es: Tres autem sunt formae gubernationis, ohne „bonae"; die spätere(!) Ausgabe (Köln 1615, zu Lebzeiten Bellarmins) enthält „bonae".

[3] De Rom. Pont. lib. I, cap. VI.

Ubi est populare regimen, appellatur a sententia magistratus in rebus gravioribus ad iudicium populi.... Leges, quibus respublica gubernanda est, a magistratu quidem proponuntur, sed a populo iubentur.... Accusari solent magistratus apud populum, nec non dignitate privari, et in exilium deportari, vel etiam morte mulctari, si ita populo videatur; exempla sunt plurima."

2. Die Lehre Bellarmins von der „Übertragung" der Staats- oder Regierungsgewalt.

Die Lehre Bellarmins über die Demokratie enthält in etwa schon die Lösung des wohl verbreitetsten Mißverständnisses betr. der Bellarminschen Staatslehre: Lehrt Bellarmin nicht die „naturrechtliche" Verpflichtung zur Übertragung der Staatsgewalt an einen oder doch wenige? Und sind unter den letzteren nicht „Herrscher", Fürsten, ist unter ersterem nicht „König"[1] zu verstehen?

---

[1] Vgl. betreffs der Übertragung G. Buschbell, Staatslexikon I[5] (Freiburg i. Br. 1926) 770; „Diese [die Gesamtheit des Volkes] überträgt die Gewalt kraft göttlichen und natürlichen Rechts auf eine oder mehrere Personen, da sie selbst als Gesamtheit die Gewalt nicht ausüben kann." Wäre danach die Demokratie im Sinne Bellarmins gegen das Naturrecht? — Betreffs der monarchischen Deutung vgl. Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt ... 160: „Letzterer [Bellarmin] scheint ... die vertragsmäßige Bestellung eines Herrschers [Tischleder versteht im Zusammenhang des Kapitels offenbar darunter die Königswürde] nicht nur als praktische Notwendigkeit behaupten zu wollen, sondern ... aus der natürlichen Notwendigkeit des Unterschiedes von Befehlenden und Gehorchenden im Staat den zu weit gehenden Schluß zu ziehen, daß das Volk auf Grund des Naturrechts unter allen Umständen seine ganze Gewalt an irgendwelche Einzelträger abgeben müsse." Er übersetzt sodann aus „De laicis" lib. III, cap. VI unter anderm: „... und unter diesem Gesichtspunkte gesehen ist die Gewalt der Fürsten allgemeinhin (in genere) ebenfalls göttlichen und natürlichen Rechtes, ... und es könnte ... das Menschengeschlecht nicht ... festsetzen, ... daß es überhaupt keine Fürsten oder Staatslenker geben solle." Ganz ähnlich Heinrich Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. (1926) 205, obwohl er vorher des Suarez Ausdrucksweise richtig faßte und diese richtige Hermeneutik nur auf Bellarmin anzuwenden brauchte. Könnte bei einem Unterschiede in solch wesentlichem Punkte Suarez behaupten, seine Staatslehre decke sich mit derjenigen Bellarmins?

a) Bellarmins Übertragungstheorie gilt nur hypothetisch, in Abstraktion von allen positiven Rechten.

In dem für alle berührten Fragen wichtigsten Kapitel, auf das vorab jene Mißverständnisse zurückgehen[1], unterscheidet Bellarmin, nachdem er anfangs wieder den Ursprung der „politica potestas" aus Gott betont hat, „a quo non nisi res bonae et licitae procedunt", zunächst diese Staatsgewalt in ihrer universalen Allgemeinheit ganz im scholastischen Sinne des Wesenseidos von ihren Konkretisierungen, Individuationen. Er abstrahiert also von den Formen der Staatsgewalt, nach denen die drei „Staatsformen" unterschieden zu werden pflegen, die er hier wieder nennt; er abstrahiert aber auch konsequent von den möglichen, so sehr, wie er oft betont, mannigfaltigen positiven Ursprüngen und Rechtstiteln mancher Herrscher: „Sublato iure positivo", so sagt er noch ausdrücklich („Secundo") zur Bekräftigung seiner Abstraktion, „non est maior ratio, cur ex multis aequalibus unus potius, quam alius dominetur". Wir sahen oben, wie er gegenüber den Sektierern die Ungleichheit der Menschen im Akzidentellen schon für das Paradies lehrt. Diese geschichtlichen, positiv-göttlichen usw. Zutaten zum Wesen der Menschennatur können nach ihm, wie wir sahen, juristisch einen positiven Rechtstitel für eine Herrschaft bilden; hier jedoch will er von diesen positiven Rücksichten absehen. Der Ausdruck „sublato iure positivo" wie ähnliche des Kontextes erinnern sichtlich an Vorgänger, besonders an den bedeutsamen Dominikanersoziologen Franz de Vitoria (1480—1546). Letzterer sagt[2]: „Cum de iure naturali et divino est aliqua potestas gubernandi rempublicam et, sublato communi iure positivo et humano, non sit maior ratio, ut potestas illa sit in uno quam in altero, necesse est ut ipsa communitas sit sibi sufficiens, et habeat potestatem gubernandi se." Bellarmin, Vitoria, Suarez[3] und die ganze traditionelle damalige Staats-

[1] De laicis cap. VI. [2] Relectio de potestate civili n. 7.

[3] Vgl. betreffs Suarez u. a. obigen Text (S. 173 Anm. 1); er betont immer wieder: „loquendo secundum ordinariam legem", was nicht zahlenmäßig, sondern qualitativ zu verstehen ist: abstrahierend von den mannigfaltigen geschichtlichen und sonstigen positiv-rechtlichen „Zufälligkeiten". Immer

scholastik leugnen also keineswegs die Möglichkeit und dann selbstverständlich reduktiv naturrechtliche Verpflichtungskraft einer positiven Königs- oder sonstigen Staatsformbestellung; sie setzen zur begrifflichen Untersuchung den „reinen", „geschlossenen" Experimentalfall einer „tabula rasa" in politischer Beziehung an, den Fall etwa, in dem sich das deutsche Volk Ende 1918, Anfang 1919 befand: Nach der Abdankung der Fürsten und ihrer tatsächlichen Entferntheit war wohl das Staatsganze vorhanden, infolgedessen auch die Staatsgewalt ohne jede Unterbrechung, so daß jede Unruhestiftung ein Verbrechen gegen diese gleichsam unsichtbar thronende Staatsautorität war; es fehlte aber ein positiver göttlicher oder menschlicher Rechtstitel für eine konkrete Staatsform oder eine konkrete oberste Regierung; in diesem Falle mußte das Volksganze, das hier auch ideell mit dem Staatsganzen zusammenfiel, durch positive Determinierung der Idee der Staatsgewalt ihre Konkretisierung zu einer bestimmten Staatsform vornehmen. In dem Falle war und blieb das Volk, wenn es die Demokratie erwählte, durch die positiv-geschichtliche Gestaltung der Dinge positiv-rechtlicher (infolgedessen reduktiv naturrechtlich verpflichtender) Inhaber der Staatsgewalt, so gut wie freilich auch andere Staatsorgane Inhaber der Staatsgewalt sein können, sei es durch einen positiven Volksakt, sei es durch andere positiv-rechtliche geschichtliche oder göttliche Facta.

---

wieder sagt er: „ex vi solius rationis naturalis", oder: „ex pura lege naturali"; De legibus lib. III, cap. IV: „Stando ergo in iure naturali non coguntur homines eligere determinate unum ex his modis gubernationis." Der Sinn ist immer: Wenn nicht „aliunde" ein positiver Rechtstitel vorliegt, so ist vonseiten des Naturrechts keine Form vorgeschrieben (also auch nicht die Demokratie). Sehr klar spricht Suarez seine Auffassung aus in Defensio fidei lib. III, cap. II, n. 14, wo er betont, die Konkretisierung der in Gott und im Naturrecht begründeten Idee der Staatsgewalt erfolge immer nur durch einen positiven Rechtstitel; einer von diesen, aber auch nur einer von vielen, ist die positive Konstituierung einer der drei Staatsformen durch das Volksganze; dieser Fall tritt in Kraft, wenn nicht schon „aliunde" ein giltiger positiver Rechtstitel vorliegt: „Ita ergo proportione servata, Deus est, qui distribuit regna, et principatus politicos, sed per homines, seu consensus populorum, vel aliam similem institutionem humanam" (wenn Gott nicht selbst eine, dann auch positiv-rechtliche Bestellung vornimmt, wie Suarez es im obigen Text [S. 173] für den Alten Bund dartut).

Nach dieser „tabula rasa"-Theorie ist die „politica potestas in universum considerata, non descendendo in particulari" usw. in dem genannten Kapitel VI (De laicis) aufgefaßt. Von der abstrakten Gewalt allein, also nur im Falle, daß keine andern positiven Rechtstitel vorliegen, führt er aus, sie ruhe in solcher Voraussetzung („sublato iure positivo", ebd. „Secundo") zunächst im Volksganzen, das dann eben das Staatsganze ist: „Nota, hanc potestatem immediate esse tanquam in subiecto in tota multitudine"; denn: „... sublato iure positivo (unter dieser Bedingung) non est maior ratio, cur ex multis aequalibus (wenn eben von akzidenteller, geschichtlicher usw. Ungleichheit abgesehen wird) unus potius quam alius dominetur". Es ist hier natürlich nicht eine atomistische Menge zu verstehen, wie Bellarmin und Suarez ja nicht müde werden, den Organismus, das „corpus" der Staatsgemeinschaft zu betonen; auch 1919 war das deutsche Volk „souverän" wegen dieser aus der positiven geschichtlichen Vergangenheit erwachsenen Organisiertheit. So war die Materie bereitet, und die Form, die Seele, die Staatsgewalt, war unsichtbar zugegen, weil mit solchem Staatswesen wesenhaft verbunden. In der Abstraktheit ist dieses Ruhen der Staatsgewalt im Volksganzen ein ebenso notwendiger logischer Durchgangs- und Übergangsbegriff wie ähnlich der logisch notwendige Begriff der „communio negativa", der „negativen" Gütergemeinschaft aller Dinge vor aller ersten positiven Besitzergreifung. Alle Eigentumsverteilung ist positiv-rechtlich; schwänden einmal alle positiven Titel, stünden wir vor dem „bloßen Naturrecht", dann hätten wir den logischen Tatbestand der „negativen" Gemeinschaft aller Güter, wo das Naturrecht selbst die sofortige positive Determinierung durch Besitzergreifung usw. verlangte.

Nun kann in diesem abstrakten Gedankenexperiment (das aber, wie etwa 1919 in Deutschland auch Wirklichkeit werden kann) nach Bellarmin (ebd. „Quarto") das Volksganze nach Belieben eine der drei Staatsformen wählen; keine davon ist, wie er ausdrücklich auch hier wieder sagt, „de iure naturae"; „nam pendet a consensu multitudinis, constituere super se regem vel consules (was sein Ausdruck für Aristokratie

zu sein pflegt, ähnlich wie principes oder rectores, welche Ausdrücke aber oft auch generisch für ‚Regierung' gebraucht werden) vel alios magistratus (was er für die demokratische Regierung gebraucht), ut patet; et, si causa legitima adsit, potest multitudo mutare regnum in aristocratiam, aut democratiam, et e contrario, ut Romae factum legimus." In dieser Abstraktheit also gilt: „hanc potestatem in particulari esse quidem (mittelbar) a Deo, sed mediante consilio et electione humana, ut alia omnia, quae ad ius gentium pertinent" (so, wie die Juristensprache seiner Zeit das ius gentium verstand).

Vergleich der Staatwerdung mit der „societas coniugalis" und „parentalis". — Man könnte zur Verdeutlichung des Staatwerdens außer auf das Eigentumsbeispiel auf den Ehevertrag hinweisen, der nicht erst die Eheinstitution, ihre Idee, schöpferisch hervorbringt, wie dies bei einer Vereinsgründung der Fall ist, sondern nach freier, sittlicher Überlegung eine zunächst positiv-rechtliche Verwirklichung der Idee setzt, die deren ewige Wesenszüge befolgen muß. Liegt aber nicht der abstrakte Fall, sondern eine positiv-rechtlich begründete Form der Staatsgewalt schon vor, dann haben wir für die „subjektive" Staatwerdung „in uns", die Setzung der sittlich-freien Staatsgesinnung ein Analogon in den Kindern, die in die Familiengemeinschaft (societas parentalis) hineingeboren werden und, wenn die Freiheit erwacht, nicht frei wählen dürfen, ob sie (einzeln oder in ihrer Gesamtheit!) der väterlichen Autorität sich unterwerfen wollen oder nicht. Weil diese auf ewiger Idee beruhende, wenn auch zunächst positiv-rechtlich begründete, aber reduktiv naturrechtlich verpflichtende Autorität schon besteht, müssen sie ihren sittlich-freien „assensus" geben; nicht erst begründet ihr „consensus" (so könnte man den „actus logice antecedens auctoritatem" und den „actus consequens auctoritatem" unterscheiden) die Autorität. Solche Gleichnisse sind keine „Beweise", aber Illustrationen für die in ihrem Wesen wieder einzigartige staatliche Gemeinschaft. Aus ähnlichen Beispielen ergibt sich übrigens auch, daß man, im Falle einer nicht über den Volksweg gegangenen, sondern

anderswie positiv-rechtmäßigen Staatsautorität, den sittlich pflichtmäßigen assensus aller oder einzelner Bürger nicht an sich als sittlich minderwertig, weniger menschenwürdig hinstellen kann. Die psychologische, sittliche Entscheidungsfreiheit kann durch äußere „Bindungen", wo sie einmal gottgewollt erscheinen, zutiefst nie eingeengt, sondern nur vervollkommnet und geschützt werden. Sollte für das übernatürliche, kirchliche Gemeinschaftsleben übrigens ein mit der sittlichen Menschenwürde Unvereinbares gewählt worden sein? Dahingehende neuerliche zahlreiche Bemerkungen zu Gunsten einer wahrhaft „sittlich-freien" Staatsbegründung gegenüber einer dann oft unzutreffend geschilderten historischen Theorie wären, logisch durchdacht, in ihren Konsequenzen unscholastisch und unkatholisch, dem Geiste eines Thomas, Bellarmin, Suarez durchaus fremd und ihrem wahren notwendigen Verständnis und Einfluß äußerst hinderlich.

b) „Bestellung" einer starken Regierungsgewalt, eines „höchsten Staatsorgans", naturrechtliche Pflicht, auch in der Demokratie.

Die im Abstraktionsfalle zunächst im Staatsganzen, d. h. dann im Volksganzen, ruhende Staatsgewalt muß durch dieses Volk (oder seine Vertreter) konkretisiert werden zu einer der drei Staatsformen, so daß entweder das Volk oder eine Schicht oder ein Monarch oder irgend eine Verbindung der Inhaber der konkreten Staatsgewalt wird. Wir sahen, daß hierfür vonseiten des Naturrechts nach Bellarmin (oder Suarez) nichts im Wege steht. Aber, um zunächst einmal in G. Jellineks Sprache zu reden, mag die Staatsform sein wie immer, in jeder Staatsform muß es ein einziges höchstes Staatsorgan geben.

G. Jellineks[1] Lehre von einem höchsten Staatsorgan. — „Wohl aber bedarf ein jeder Staat eines höchsten Organes. Das höchste Organ ist dasjenige, welches den Staat in Tätigkeit setzt

[1] Allgem. Staatslehre 554 f. — Jellinek redet im Lichte der Rehmschen und Gerberschen Forschungen von dem „Phrasenschwall" um das Wort „Souveränität". Er will Souveränität nur dem Staatsganzen, nie einem Teilorgan, sei es der Regierung oder dem — dann logisch getrennt gedachten — Volk zugeschrieben wissen. Vgl. a. a. O. 458 474.

und erhält und die oberste Entscheidungsgewalt besitzt. . . . Sollte eine bestimmte Verfassung zwei höchste Organe aufweisen, die gleichwertig nebeneinanderstehen, so wäre damit ein dauernder Kampf zwischen ihnen die notwendige Folge, der mit dem Siege des einen oder der Vernichtung des Staates enden würde." Jellinek führt aus, daß unmittelbare und mittelbare, primäre und sekundäre usw. Organe der Staatsgewalt, die selbst unteilbar bleibt, in ihrer Tätigkeit sich zuletzt konzentrieren müssen in einer Spitze, einem Einheitsprinzip, ob dies, wie in der absoluten Monarchie, zugleich Inhaber der konkreten Staatsgewalt ist oder nicht. Dies gibt nach ihm (612) der „Verwaltung" gegenüber den beiden andern „Funktionen" der Staatsgewalt, der Gesetzgebung und Rechtsprechung, das Übergewicht, sowie der sie ausübenden obersten „Regierung"[1]: „Die höchste Leitung der Regierung ist das auszeichnende Merkmal des höchsten Staatsorgans. . . . Die Anerkennung der Bedeutung der Regierung als der leitenden Tätigkeit des Staates kommt — fast möchte ich sagen: instinktiv — dadurch zum Ausdruck, daß ihr oberstes Organ in jedem Staate als Staatshaupt bezeichnet wird, selbst in der demokratischen Republik, trotzdem sie dem Chef der Exekutive niemals die höchste Stellung unter den Staatsorganen zuweist". Das höchste Einheitsorgan, die Staatshand, die Hauptregierungsgewalt, ist also nicht notwendig das an Würde und dauernder Inhaberschaft der Staatsgewalt höchste Organ im Staate, sondern das „letzte", die Konkretisierung der Staatsgewalt vollendende Staatsorgan.

Bellarmins Lehre von der Notwendigkeit einer Regierung. — Wie G. Jellinek, fordern Bellarmin und Suarez eine starke Regierung. Das bedeuten die öfter mißverstandenen Texte. Mit Recht schreibt Rommen[2]: „Wenn er [Suarez] ‚Caput' gebraucht, um die Notwendigkeit eines leitenden Prinzips im Staate als Gesellschaft zu kennzeichnen, dann denkt er immer lediglich an die Gewalt ‚in abstracto' und ist weit entfernt, an den konkreten, monarchischen Träger der Staatsgewalt zu denken."[3] „Regimen, principes, caput,

[1] A. a. O. 619. [2] Die Staatslehre des Fr. Suarez 205.

[3] Vgl. Suarez, Defensio fidei lib. III, cap. I, n. 5: „Intelligendum vero etiam hoc est de uno principe, non quoad personam propriam, sed quoad potestatem et consequenter quoad personam aut veram aut mysticam seu politicam: nam ad regimen et conservationem civilis societatis humanae non est absolute necessarius unus monarcha . . . et ideo, cum de uno principatu politico loquimur, unum tribunal seu potestatem unam intelligimus, sive illa in una naturali persona sive in uno consilio seu congregatione plurium tanquam in una persona ficta (wir würden heute sagen: iuridica) ut in uno capite exsistat."

consules, magistratus" sind, wie viele schon zitierte Texte zeigen, generisch für „Regierung" im Sinne Jellineks zu nehmen, wobei „magistratus" meist auf Demokratie, „principes" [1] und „consules" auf Aristokratie, „regimen" oder „rectores" ganz allgemein auf alle bezogen werden. Somit bietet Bellarmin nichts dem in jenem Kapitel [2] Vorhergehenden und Folgenden Widersprechendes, wenn er dem Sinne nach ausführt: In jenem Abstraktionsfalle muß das Volksganze — ob es die Demokratie oder eine der übrigen Staatsformen küren wird — kraft Naturrechts (tenetur!) einem einzigen oder mehreren, aber dann doch wenigen (aliquos paucos) „principes vel rectores" (die in einem Turnus oder sonstwie doch wieder zu einer Einheit kommen müßten; vgl. Hamburg, Schweiz usw.) die „Regierung" mit der jener Staatsform angemessenen Regierungsgewalt übertragen, damit eben ein höchstes exekutives Staatsorgan da sei. Im Falle der Demokratie bliebe das Volksganze „Inhaber" der Staatsgewalt, aber die konkrete Funktion, das höchste, „letzte" Staatsorgan wäre auch dann die „Regierung", die Wahlen leiten, ein Volksreferendum führen, die unteren Organe lenken müßte. Der Ausdruck „transferri" ist, wie auch die Kontroversen betr. Leo XIII. zeigen, immer nur aus dem Kontext deutbar; hier will Bellarmin, dem Kontext gemäß, damit nicht eine notwendige Aufhebung der Demokratie lehren, also nicht eine notwendige „Entäußerung" der Staatsgewalt durch das Volksganze, sondern die allerdings notwendige Übertragung der „Regierungsgewalt" in irgend einem Umfange je nach der Staatsform an ein Regierungsorgan. „Potestas politica" muß man also bald abstrakt auf Staatsgewalt, bald auf die konkrete Regierungsgewalt beziehen je nach dem Kontext und je nach der Staatsform, wie das auch sonst oft in andern Sprachen geschieht. So kann Bellarmin (ebd.) mit Recht sagen: Auch wenn das ganze Menschengeschlecht zusammenkäme, könnte

[1] So ist „principes" ja auch in dem oft mißdeuteten Text des hl. Thomas, S. th. 1, 2, q. 105, a. 1 c zu verstehen, wo Tischleder es richtig mit „Senat" übersetzt (Ursprung und Träger der Staatsgewalt . . . 102), da diese principes als unter einem Monarchen stehend gedacht sind.

[2] De laicis cap. VI. „Tertio."

es nicht, naturrechtlich erlaubt, beschließen, es solle von nun an keine Regierung, keine Obrigkeit mehr geben: „ut nulli essent principes vel rectores". Es liegt also kein Anlaß vor, mit Tischleder[1] hier von „Herrschern", „Fürsten" zu sprechen.

Demokratie und starke Regierungsgewalt. — Die Richtigkeit der gegebenen Deutung wird ausdrücklich bestätigt durch den Paralleltext[2] in demselben großen Kontroversenwerke: „Ubi est populare regimen (hier wird also die Übertragung ausdrücklich von der Demokratie ausgesagt), magistratus ... constituuntur (nachher wird gesagt, daß sie dem Volke verantwortlich bleiben)...; cum enim plebs per se ad ius dicendum sedere non possit, debet saltem alios constituere, qui nomine suo id faciant...." Naturrechtlich gefordert ist also, wie die abstrakte Staatsgewalt, so ihre Konkretisierung zur Regierungsgewalt, Regierung in dem Umfange, der den drei Typen der Staatsform oder ihrer Mischung entspricht. Eine Demokratie ohne starke, die einzelnen reduktiv naturrechtlich verpflichtende Regierung, eine Ochlokratie, würde Bellarmin als dem Naturrecht widersprechend ablehnen, ohne Zweifel im Interesse der Demokratie selbst. Die scharfe Ausdrucksweise, die er in den angezeigten Kapiteln zur Beleuchtung der großen Entartungsgefahr der Demokratie für gut hält, weist auf sein reiches Anschauungsmaterial in den italienischen Stadtrepubliken usw. hin. So tritt er, wie als Anwalt des Staates, auch als Anwalt einer starken Staatsgewalt in jeder Staatsform auf, ohne sich dem Absolutismus extrem zu nähern.

c) Das Volksreservatrecht nach der „Übertragung" der Staats- oder Regierungsgewalt.

Die harmonische Vereinigung der Wahrheitsmomente zeigt Bellarmin, wie in der Begründung starker Regierungsgewalt, so auch in der ergänzenden Lehre über das Reservatrecht gegenüber der Obrigkeit, auch dem Monarchen: Kein Libertinismus, aber auch keine Auslieferung an die Tyrannei!

---

[1] Ursprung und Träger der Staatsgewalt ... 160 f. (vgl. S. 176 A.).
[2] Oben S. 175: De Rom. Pont. lib. I, cap. VI.

Bellarmin und die Revolutionstheorie. — Schon zu seinen Lebzeiten[1] mußte sich Bellarmin gegen die falsche Zitationsweise Jakobs I. erheben, die aber bis in unsere Tage auf Grund der Texte des Königs nachwirkt. Bellarmin hatte, da er von der etwaigen Übertragung der Regierungs- oder auch der gesamten konkreten Staatsgewalt an ein höchstes Staatsorgan handelte, unter anderem über die Ansicht des „Navarrus", d. i. des navarresischen Juristen Martinus Azpilcueta (1487—1580), berichtet, nach der ein Volksganzes nie sich seiner Gewalt so entäußern könne, daß es unter keinen Umständen sie wieder zurücknehmen könne. In seiner Apologie gegen Jakob I. weist er auf ein Dreifaches hin: 1. Der König habe fälschlich, ohne Navarrus zu nennen, die zitierte Ansicht als Bellarmins Lehre hingestellt. 2. Das Zitat aus Navarrus habe nur als Traditionszeugnis für die Möglichkeit einer Übertragung der Gewalt durch das Volk überhaupt unter gegebenen Verhältnissen gelten sollen; übrigens — so betont er auch hier wieder — gelte solche Übertragung durchaus nicht für den Ursprung jeder Monarchie (vgl. S. 177). 3. Nachdem einmal eine demokratische oder andere Obrigkeit bestehe, habe das Volk kein Recht zu einer (nach dem Sprachgebrauch: gewalttätigen) Erhebung oder Revolution: „Posteaquam magistratus sive temporalis, sive perpetuus creatus est: non habet imperium populus in magistratum, sed magistratus, ac regius potissimum in populum: neque licet sine gravissimo crimine a legitimo principe (= Obrigkeit!) suo deficere aut seditionem rebellionemve agitare." Und doch kennt Bellarmin wie Suarez[2] ein Reserverecht zum Schutze des „bonum commune", welch letzteres über den Beherrschten und Herrschenden zugleich steht; es folgt der rechtmäßigen, in den Staaten so verschiedenen Staatsverfassung als Funktion. Doch will Bellarmin auf diese für jeden Staat andere Lösung nicht eingehen. Über diese wichtige Frage besitzen wir nun[3] ein für die damalige Zeit überhaupt äußerst wichtiges Selbstzeugnis Bellarmins.

---

[1] Apologia ... Bellarmini pro Responsione sua ad librum Iacobi ... Regis cap. XIII, p. 236 f.

[2] Vgl. Defensio fidei lib. III, c. III, wo Suarez sich auch hier Bellarmin ganz anschließt.

[3] Auctarium Bellarminianum ... 371 f.

Bellarmin und die christliche Völkersolidarität. — Gegenüber der Kampfschrift Roger Widdringtons, eines Verteidigers des Suprematseids Jakobs I. gegen Bellarmin führt dieser aus: „Videtur adversarius non bene percepisse vim argumenti mei aut certe non recte interpretari verba mea, cum dicit me in eo laborare, ut probem principem infidelem vel haereticum posse a populo privari dominio, cum tamen quaestio nostra non sit de auctoritate populi, sed de auctoritate Summi Pontificis in principibus deponendis. Ego enim per populum christianum non intellexi solam plebem, quae principi politico subiecta est, sed caput et membra corporis Ecclesiae, sive rempublicam christianam totam cum suis rectoribus spiritualibus et temporalibus. Itaque nunquam (so schreibt Bellarmin 1612!) disputavi quaestionem istam: an populus politicus possit deponere in aliquo casu principem suum politicum, cui subiectus est, haec enim quaestio ad me non pertinet[1]; sed disputavi, an Ecclesia christiana, quae clericos et laicos, pontifices et principes complectitur, possit eligere et tolerare regem infidelem, qui christianos a fide catholica avertere moliatur.... Atque ... confeci conclusionem: ad Pontificem, qui est princeps supremus christianorum, pertinere iudicium, utrum rex privandus sit dominio suo."[2]

Dieser übrigens auch für das Zeit-„Verstehen" vieler ähnlicher Fragen damaliger Autoren äußerst wichtige Text läßt

[1] Vgl. ebd. Anm. 2: „Non disputamus de depositione regum per subditorum defectionem aut rebellionem; haec enim quaestio ad politicum, non ad theologum pertinere videtur."

[2] Aus den Prinzipien Bellarmins ergeben sich Schlußfolgerungen, die er gelegentlich andeutet, wenn er sie auch nicht ex professo ausführt. Danach darf die Demokratie jederzeit die Regierenden zur Verantwortung ziehen; vgl. oben S. 175 (De Rom. Pont. lib. I, cap. VI): „Accusari solent magistratus (er redet dort von der demokratischen Regierung) apud populum, nec non dignitate privari, et in exilium deportari, vel etiam morte mulctari, si ita populo videatur." — Er will in diesem Kapitel die an sich erlaubte demokratische Regierungsform schildern. — Nach dem Maße der in der Verfassung vom Volksganzen gegebenenfalls zurückbehaltenen Gewalt gilt Ähnliches erlaubterweise in andern Staatsformen, da nach Bellarmin Mischungen der drei Formen häufig sind (De Rom. Pont. lib. I, cap. 1). — Dies widerspricht nicht obigem Text, in dem Bellarmin von dem princeps spricht, „cui subiectus est" populus, dem also, sei es durch Übertragung, sei es durch einen andern positiven Rechtstitel, die Staatsgewalt über das Volk eignet.

uns einen Blick tun in das Abendleuchten der mittelalterlichen christlichen Völkersolidarität. Wir erkennen freilich auch, wie schon damalige Neuerer und erst recht heutige Interpreten allerdings solche Sprache, ohne die sonst überall geforderte „Einfühlung", mißdeuten mußten und müssen. Anderseits dürfte solche Auffassung in der Zeit eines beginnenden neuen Völkerbundes wieder Verständnis finden; wir verstehen wahrlich den Notruf nach „Gemeinschaft"!

Bellarmin und der Rousseausche Absolutismus. — So ist nach Bellarmin und Suarez das Staatswesen behütet vor der gewissenlosen Willkür von unten und oben. Der unüberbrückbare wesentliche Gegensatz zwischen Bellarmin und Suarez einerseits und Rousseau anderseits zeigt sich gerade auch darin, daß erstere am Gewissen und an der religiösen Autorität alle, sonst durch diese allein gestützte, Staatsmacht gegebenenfalls eine Schranke finden lassen, während, worauf G. Jellinek[1] hinweist, Rousseau genau wie Hobbes das Individuum entrechtet und einem blinden Absolutismus unterwirft: „So läßt Hobbes durch den staatsgründenden Vertrag die unumschränkte Rechtsmacht des Herrschers entstehen, so unterwirft Rousseau das Individuum der unumschränkten Herrschaft der rechtsschöpfenden ‚volonté générale'." „Widerstandslose Unterwerfung des einzelnen unter den allgemeinen Willen, der kein wie immer geartetes Sonderrecht gegenüber seinen souveränen Beschlüssen kennt, ist die Tendenz der Lehre Rousseaus, bei dem der absolute Herrscher den Namen, aber nicht das Wesen gewechselt hat."

Die „Vorstellung angeborener Menschenrechte"[2] wuchs also nicht erst „im Gefolge der Reformation" oder nur „im Verein mit der nie ganz erloschenen altgermanischen Anschauung von der [allerdings richtig zu verstehenden] Priorität des Individualrechtes, das der Staat nicht schafft, sondern nur anerkennt", empor; nein, diese Überzeugung zeigt Bellarmin als getreuen Nachfolger des hl. Thomas von Aquin und als Vertreter der christlichen und menschlichen Naturrechtslehre. Er steht in der Reihe derer, denen der frühere sozialistische

[1] Allgem. Staatslehre 476 498. [2] G. Jellinek a. a. O. 411.

Justizminister Gustav Radbruch[1] das Zeugnis ausstellen muß, daß sie „sich in einem Zeitalter der Machtpolitik, des Staatsabsolutismus und Rechtspositivismus der brutalen Faktizität nicht ganz gebeugt" haben. Bellarmin gibt der Gemeinschaft und den Individuen das Ihre; er steht, ob auch von den Mächtigen der Erde verurteilt, da als der unentwegte und zuletzt immer siegreiche Vorkämpfer ewiger Gottes- und Menschenrechte.

[1] Grundzüge der Rechtsphilosophie (1914) 176.

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg

4. Die Unterscheidung zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden.

Relativ ergebnisreich für die Klärung des Unterschiedes zwischen Natürlichem und Übernatürlichem war die unter den Theologen viel erörterte Frage über den Unterschied zwischen den natürlichen und den gnadenhaften Tugenden. Die Frage selber trat erst relativ spät in die Schulen ein. Dies einfachhin deshalb, weil es lange währte, bis man sich der Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung voll bewußt wurde. Ich habe bereits in einer andern Arbeit darauf hingewiesen, daß man die „similitudo Dei", die durch die Erbsünde zerstört wurde, im Besitz der Tugenden erblickte, und darum auch die Gnade, die eine Wiedergutmachung dieses Verlustes bedeutete, in die Tugenden verlegte[1].

Bereits Alkuin[2], Halitgar von Cambrai[3] und Rabanus Maurus[4] bemühten sich, teilweise in Anlehnung an Pseudo-Prosper[5],

---

[1] Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Schol 3 (1928) 36 ff.

[2] Liber de virtutibus et vitiis, cap. 35 (SSL 101, 637): „Primo sciendum est, quid sit virtus. Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas, cultus Divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudinis meritum. Cuius partes sunt, ut diximus, quatuor principales: prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia."

[3] De vitiis et virtutibus, lib. 2, c. 6 (SSL 105, 673): [Ps.-Prosper lib. 3 de vita contemplativa c. 16] „Virtus namque omnis sancta res est, divina, incorporea prorsus atque mundissima; quam mentes iniquitate non inquinant. sed ipsa inquinatos emaculat; cuius participatione firmantur infirma, suscitantur mortua, sanantur infirma, corriguntur prava, reconciliantur adversa. Hanc non habet nisi Deus et is, cui dederit Deus. Quae in animo habitat, sed animam corpusque sanctificat. Ad quam nullus accedit invitus; quam nullus amittit, nisi propria voluntate deceptus. De qua rursum alias dicitur: virtus quoque animi habitus est naturae decusque vitae, ratio morum, pietatis cultus, Divinitatis honor et aeternae beatitudinis meritum."

[4] Tractatus de anima, cap. 6 (SSL 110, 1115).

[5] Lib. 3 de vita contemplativa c. 16 (SSL 59, 498).

um eine Begriffsbestimmung der Tugend. Man kennt wohl die Definitionen der Philosophen für „virtus“ [1], betont aber schon in der Frühzeit ausdrücklich, daß die Tugenden einzig und allein ein Geschenk Gottes seien [2], durch das man den alten Menschen ablegt und zu einem neuen Menschen in Christus wird [3]. Daß die Tugend von Gott kommen muß, versucht bereits Eadmer mit einem Vergleich zu illustrieren:

---

[1] Halitgar von Cambrai, De vitiis et virtutibus, l. 2, c. 10 (SSL 105, 676): „Principales ergo quatuor esse virtutes non solum philosophi sentiunt, sed etiam nostri consentiunt.“ — Bruno der Karthäuser, Expositio in Psalm. 88 (SSL 152, 1108): „Ex cuius rei similitudine philosophi leguntur virtutem sic diffinivisse: ‚Virtus est aequalitas vitae rationi undique convenientis.‘ Debet enim ratio esse quasi medium, ad cuius dispositionem omnes vitae partes aequaliter et mensurate deducantur, sicut punctum medium est, ad cuius mensuram omnes partes circuli aequaliter diriguntur.“ — Zu Beginn des 13. Jahrhunderts nahm selbstverständlich auch das Interesse der Spekulation an der Tugend der Philosophen zu. Man vgl. z. B. Gaufrid von Poitiers (Brügge, Stadtbibliothek, Cod. lat. 220, fol. 89^{v}): „Queritur, quare iste virtutes dicuntur cardinales potius quam alie. Dicunt magistri nostri, quod ideo dicuntur cardinales, quia in eis quasi in cardinibus vertitur hostium totius boni operis et virtutum et clauditur ingressu vitiorum. Et ideo aperitur cordis hostium et per fidem, que prima aperit. Ideo dicimus, quod philosophi habuerunt hanc appellationem ‚cardinales virtutes‘, sicut patet in eorum libris, qui prius sunt editi quam expositores nostri. Hec enim appellatio ‚virtus cardinalis‘ non erat in textu. Philosophi autem ideo appellaverunt eas virtutes cardinales, quia secundum eos erant principales, et omne bonum opus secundum eos ab eis erat denominatum. Quicquid enim bene fiebat, dicebant iuste vel prudenter vel fortiter vel modeste esse.“

[2] Halitgar, De vitiis et virtutibus, l. 2, c. 10 (SSL 105, 676): „Verumtamen hoc nosse et tenere debemus, quod istae virtutes quatuor vel omnes quae ex illis existant, dona sunt Dei; et quod nullus eas habet, aut habuit, vel habebit, nisi cui Deus, qui est virtutum omnium proprietas et origo, contulerit.“ — Übrigens geht dies auch aus den oben gebrachten Begriffsbestimmungen der Tugend hervor.

[3] Man vgl. Jonas von Orléans, De institutione laicali, l. 1, c. 2 (SSL 106, 126): „Huius etiam novi hominis indumentis nequeunt vestiri hypocritae et huiusmodi nequam homines. Nam qui eius vestimentis, id est virtutibus, veraciter fuerit indutus, merito poterit dicere cum apostolo: ‚Vivo autem iam non ego: vivit vero in me Christus‘“ (Gal. 2, 20). Ferner die Pauluskommentare, z. B. Radulf von Laon zu Kol. 3, 10 (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 95): „Expoliantes veterem et induentes novum, id est habitum virtutum, eum scilicet, qui renovatur cotidie conscensim novitate iustitie.“ — Gilbert de la Porrée zu Kol. 3, 10 (Leipzig, Univbibl., Cod. lat. 427 fol. 96^{v}): „Deponite prorsus ‚expoliantes vos veterem hominem‘, id est veterem in peccato vitam cum universis actibus suis, et ‚induentes novum‘ hominem habitu virtutis et actu, qui de die in diem

„Voluntas itaque, quae est instrumentum volendi, sic est inter Deum et diabolum, quomodo mulier inter legitimum virum et aliquem adulterum. Vir ei praecipit, ut sibi soli coniungatur, adulter vero persuadet, ut et sibi copuletur. Si itaque se soli legitimo viro coniungat, legitima est, ipsaque filios legitimos generat; si autem adultero se iunxerit, adultera est et ipsa filios adulterinos parit. Similiter ergo Deus imperat voluntati, ut societur ipsi soli; diabolus vero ex altera parte suggerit, ut coniungatur et sibi. Si itaque se soli Deo coniunxerit, id est Spiritus Sancti suggestionem velut semen bonum receperit, fit eius coniux legitima filiosque legitimos generat, id est virtutes et opera bona. Mox enim ad imperium eius omnes aperiuntur animae et corporis sensus ad implendum quod praecepit Deus. Ipsa namque voluntas aperitur ad virtutum affectionem et ad volendum optanda.“ [1]

Lange vor ihm hatte bereits Jonas von Orléans unter Bezugnahme auf Prosper den Kern der Sache aufgewiesen, nämlich die notwendige innigste Verbindung jeder Tugend mit der „caritas“ [2]. An ihn schlossen sich, was die notwendige Mitwirkung der „caritas“ zu jedem guten Werk angeht, Rabanus Maurus, Ratherius von Verona und, um einen späteren zu nennen, Rupert von Deutz [1] an, ohne daß sie aber dabei an eine übernatürliche Tugend im Sinne unserer heutigen Theologie gedacht hätten.

Was nun von den Tugenden der Heiden zu halten sei, darüber finden sich strenge Äußerungen des hl. Augustinus noch im beginnenden 13. Jahrhundert beim Zisterzienser Günther, der allerdings schon die ganze spekulative Entwicklung mitgemacht hat, verwertet:

„Illud autem ignorari non debet nullam animi qualitatem vere ac proprie virtutem nominari, nisi quam bonorum omnium mater caritas procreat et informat. Fuit quidem in multis ethnicorum, utputa Diogene, Platone, quampluribus laudabilis quidam animi status, partim a natura datus, partim philosophiae studio comparatus: nemini nocere, omnibus velle prodesse, pravas in se cupiditates exstinguere, in aliis

---

‚renovatur‘“. — Der Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 129 zu Eph. 4, 20 (fol. 78) und zu 2 Kor. 5, 15 (fol. 65). Der zweite Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 zu Kol. 2, 13 (fol. 42).

[1] De S. Anselmi similitudinibus, cap. 2 (SSL 159, 605).

[2] De institutione laicali III c. 1 (SSL 106, 234). Man vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) 88.

[3] A. Landgraf a. a. O. 89.

excusare: etiam quaecunque huiusmodi ad propositum vitae innocentis poterant pertinere. Et hunc quidem mentis habitum Tullius, tanquam infidelis verae virtutis inscius, virtutem vocat ita diffiniens: ‚Virtus est habitus mentis bene compositae.' Et revera talis habitus mentis caritate informatus virtus est; remota autem, qui in illis propter fidem esset non poterat(!), virtutis nomine iudicatur indignus. Nam, ut ait Augustinus: ‚Ubi deest agnitio verae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est in optimis moribus.' Unde congrue virtutem diffinisse videtur Augustinus idem ita dicens: ‚Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur.'" [1]

Damit, daß man auch von Tugenden der Heiden sprach, war man also noch lange nicht bereit, eine Tugend ohne "caritas" oder eine „virtus informis" einfachhin als Tugend anzuerkennen [2].

---

[1] De oratione, ieiunio et eleemosyna, l. 4. De meritorio bono c. 1 (SSL 212, 133).

[2] Man vgl. z. B. Peter von Blois, De caritate Dei et proximi c. 11 (SSL 207, 906): „Illud denique admiratione dignum est, quod sine caritate nihil est virtus, et ipsa unicuique virtuti exhibet, ut sit virtus." — Der Zisterzienser Thomas: „Si enim fuerit intentio sine caritate, potius dicetur opinio quam intentio. Et virtutes sine caritate non virtutes sunt, sed naturales potentiae (Comment. in Cant. Cant., l. 10 [SSL 206, 708]). — Die Quaestiones in epistolas Pauli weisen ausdrücklich auf eine Divergenz unter den „moderni" hin, die die Bezeichnung der „fides informis" als „virtus" angeht: „Alii enim dicunt, quod haec virtus fidei tantum a bonis habetur et nullo modo a malis: ipsa enim est, quae per dilectionem operatur. Ideoque inquiunt: ubi non est dilectio, nec fides. Aliis autem videtur, quod a bonis et a malis habetur aequaliter. Quid enim aliud est fidem habere nisi credere ea quae credenda sunt? Sed omnia quae credit iste bonus, credit et iste malus. Quomodo ergo non habet eandem fidem, maxime cum Augustinus dicat, quod fides potest haberi sine caritate, et apostolus: ‚Si, inquit, habuero omnem fidem, ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum' (1 Cor. 13): quomodo hoc diceret, si fides sine caritate haberi non posset?" (In epist. ad Romanos, q. 88 [SSL 175, 456]). — Man vgl. auch Philipp den Kanzler noch (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82): „Ad hoc respondeo, quod virtus accipitur generaliter et large, secundum quod dividitur in virtutem naturalem et politicam et gratuitam. Et secundum hoc dicunt quidam, quod fides informis potest dici virtus, licet non ducat sursum et sit cum peccato, quia hoc idem contingit in virtute politica. Sed videtur dicendum, quod non est simile, quia secundum ethicum [am Rand von zweiter Hand: id est moralem] omnis virtus vel est voluntas, vel non sine voluntate. Et ideo non est mirum, si de politica dicunt, cum ipsa sit voluntas vel non sine voluntate, quia ipsa sit virtus. Aliter autem de fide informi, que non est nisi lumen ad credendum, et est sine affectione in finem. Et ideo non recte potest dici virtus."

Für diese Verengerung des Tugendbegriffes war eine Reihe von Gründen maßgebend. So verneint z. B. die „Summa Sententiarum“ [1] die Frage, ob man den Glauben ohne Liebe als Tugend bezeichnen könne, weil sie für die Tugend als Merkmal die Verdienstlichkeit fordert, die ohne Liebe nie gegeben ist. Noch wichtiger war, daß seit dem Lombarden eine aus verschiedenen Augustinusstellen [2] zusammengesetzte Definition der Tugend maßgebend wurde: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus solus in homine operatur.“ [3] Noch Richard Fishacre bringt dazu folgende Erklärung:

„‚Qualitas‘ ponitur pro genere; ‚bona‘ ad differentiam malarum qualitatum, que sunt vitia; ‚mentis‘ ad differentiam qualitatum corporalium, ut albedo et huiusmodi; ‚qua recte vivitur‘ ad differentiam scientie, qua potius recte intelligitur quam vivitur; ‚qua nullus male utitur‘, ad differentiam potentiarum naturalium, quibus contingit male uti; ‚quam solus Deus operatur in nobis‘, ad differentiam politicarum virtutum, in quibus homo cooperatur Deo.“ [4] — Wilhelm von Auvergne dagegen schließt bereits aus dem „qua recte vivitur“ auf die Notwendigkeit der caritas. [5]

Die alphabetische Sammlung von Vätersentenzen, die sich im Cod. lat. 275 der Erlanger Universitätsbibliothek findet, bringt noch als Zitat aus Augustinus „De moribus Ecclesiae“: „Si virtus ad beatam vitam nos ducit, nichil omnino virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei.“ [6] Damit ist wiederum

---

[1] Tractatus theologicus c. 1 (SSL 171, 1070). Diese Identifizierung zwischen „fides virtus“ und „fides meritoria“ ging auch in die Glossen zum Lombarden über. Man vgl. z. B. die Glosse des Cod. lat. 1539 (fol. 169) der Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel.

[2] Retractationum I, c. 8, n. 6 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum latinorum XXXVI [Vindobonae-Lipsiae 1902] 45 f. — SSL 32, 598) und De libero arbitrio II, c. 18 und 19 (SSL 32, 1266 ff.).

[3] Sententiae II, dist. 27, c. 5 (Quaracchi 1916) 446. — Man vgl. auch das Speculum universale des Radulphus Ardens, Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 7.

[4] Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 256.

[5] De virtutibus c. 12. Paris (1674) 159.

[6] Fol. 227ᵛ. — Man vgl. Hugo Radingensis (= Ambianensis), Dialogorum lib. 2: „Responsio: Mediator noster, karissime, Deus et homo rectissime nobis apparuit, qui caritatem, qua Deus et homo diligi debeat, nobis misericorditer infundit. Hoc autem donum post resurrectionem suam in terra propter dilectionem proximi de celo propter dilectionem Dei plenius effudit. Hec est virtus, qua creatura rationalis, si eam tenuerit, factori

auf den tieferen Grund hingewiesen, der nach wie vor für die Einengung des Tugendbegriffes maßgebend blieb: die Forderung der „caritas" für die Tugend, die in der Frühscholastik letztlich wegen der strengen Äußerungen des hl. Paulus im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes und der darauf fußenden Lehre des hl. Augustinus als eine ganz selbstverständliche erhoben wurde. Ich habe darüber bereits berichtet[1] und kann mich darum auf einige Ergänzungen beschränken, die besonders die Erkentnis des Übernatürlichen in jener Entwicklungsperiode angehen.

Die Notwendigkeit der „caritas" wird in erster Linie durch psychologische Rücksichten gerechtfertigt. So versucht z. B. bereits die Epitome darzutun, daß mit Grund die Väter die von den Heiden überkommene Definition der Tugend als „habitus mentis optimus vel bene constitutae mentis" beibehalten und bei richtiger Deutung ohne Mühe als identisch nachweisen konnten mit dem Augustinischen „omnis virtus est caritas vel ex caritate"[2]. Die Erklärung bleibt im Psychologischen haften:

„Videamus igitur diffinitionem, quomodo sit intelligenda: ‚Virtus est habitus mentis', id est bona voluntas mentis sic in habitum per animi applicationem versa, quod vix aut nunquam separari possit. Hoc enim notatur per hoc, quod dicitur: ‚habitus mentis.' Nam sunt aliqui, qui cum modo habeant voluntatem cuique reddendi quod suum est, facile tamen ab hac permutantur. Similiter in aliis videre licet, ut est aliquis, qui modo voluntatem carnis restringere conatur, cum tamen eam paulo pleniter exerceat. Ut enim virtus sit, ex animi applicatione venire debet. Unde Aristoteles: ‚Tales enim sunt scientiae

suo fit similis, si vero ea careat, manet dissimilis. Quisquis ergo in omni, quod meditatur, vel agit, seu loquitur, suo similis creatori probatur, qui sola caritate cuncta pariter operatur. Quapropter homo vel angelus attestante apostolo, qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. Quisquis autem absque caritate quodlibet exequitur, opifici summo dissimilis esse probatur, dum aversa voluntate caritatem, qua factus ⟨qua factus⟩ est, non imitatur. Hec caritas una nobis ad omnia constat imitanda. Sola enim caritate ad regna celorum venire possumus. . . ." Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3437 fol. 11^{v} (SSL 192, 1157). Das Werk findet sich auch im Cod. lat. 2710 (fol. 49—97^{v}) der Nationalbibl. Lediglich fehlt hier der Prolog.

[1] Das Wesen der läßlichen Sünde, 89 ff. — De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum: Bogoslovni Vestnik IV (1924) 35 ff.

[2] Man vgl. c. 33 (SSL 178, 1753).

et virtutes.' Quia vero sunt nonnulli, qui virtutes continentiae, vel etiam pietatis affectum ergo alios habent, sed non propter Deum, ideo non valet eis ad salutem, ideo subiungitur: ‚optimus' id est talis, qui prosit ad vitam optimam, vel in quo meritum consistat." [1]

Es spielte hier ohne Zweifel die von Abälard so stark betonte ekstatische Betrachtungsweise der Liebe herein [2], deren Einfluß wir fast ungemindert beim Magister Omnebene [3] und in den Sentenzen von St. Florian [4], wie auch bei seinen übrigen

---

[1] C. 32 (SSL 178, 1749). — Hierher gehören auch die durchaus selbständigen Äußerungen des Clm 23440 fol. 95 f. — Gandulphus beweist aus der Definition „virtus est habitus mentis bene constitutae", daß der Glaube ohne die „caritas" keine Tugend sei. „Intelligitur ergo fides tunc esse virtus, cum ipsa est habitus mentis bene dispositae. Non dico mentis, quae bene constituta est, quia sic grammatica et scientiae multae virtutes essent, sed quia est habitus mentis ex ipso bene constitutae, id est ex ipso ad operandum, quod valeat ad vitam, facilis et promptae" (Sententiae III § 122. — J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri quatuor [Vindobonae et Vratislaviae 1924] 364 f.).

[2] A. Landgraf, De necessaria relatione, 41 ff. — Die physische Betrachtungsweise der Liebe geht von der Tatsache aus, daß jede wirklich bestehende oder auch nur mögliche Liebe in dem allen Naturdingen eingepflanzten Bestreben wurzelt, durch Betätigung der angeborenen Fähigkeiten sich selbst zu vervollkommnen. Es müssen daher die Freundschaftsliebe zu Gott und die Begierdliebe aus der gleichen Quelle hervorfließen. — Die ekstatische Anschauungsweise dagegen glaubt, daß die Liebe um so vollkommener werde, je mehr sie den Menschen von sich selber loslöse, d. h. je unabhängiger sie von jeder Begierdliebe werde. Diese Ansicht reißt eine tiefe Kluft zwischen Freundschafts- und Begierdliebe auf.

[3] München, Staatsbibl., Cod. sim. 168 fol. 5: „Item queritur, si meretur filius in hoc aliquid, quod diligit patrem, quia pater est. Quod videtur, cum preceptum sit nobis, quod diligamus patrem, quia pater est. — Non. In hoc peccatum est, quia non diligit propter Deum, quia hoc debet esse suprema et finalis causa omnium faciendorum. Amor vero honestus est bona voluntas, qua parati sumus omnia [facere, que precipit] et dimittere omnia, que prohibet, et hoc propter ipsum, quia [fol. 6] nichil amandum, nichil omnino faciendum, nisi propter Deum, ut in ipso finem constituamus. Unde ipse Alfa et ω dicitur, id est principium et finis. . . ."

[4] St. Florian, Stiftsbibl., Cod. XI 264 fol. 147: „Caritas vero amor honestus dicitur. Honestus dicitur amor, qui refertur ad illum principalem finem, ad quem referri debet. Cum enim omnia, que facimus, ad illius gloriam, quod est propter eum facimus, ita quod principalem causam ostendimus ipsum Deum, tunc dicitur amor. Omnia quecumque facimus, ad ipsum referre debemus. Sive enim comedamus, sive bibamus, sive aliud aliquid agamus, semper in omnibus debemus pretendere finem. Nequaquam enim comedere debemus, nisi ut illi serviamus. Similiter vero bibere vel dormire, ut sobrii possimus esse laudibus suis. Et qui ita in omnibus exercitat se, caritatem habet, qui amor honestus est. Honestus autem dicitur ad diffe-

Schülern feststellen können. Hugo von St. Viktor, der in der Hauptsache der physischen Betrachtungsweise der „caritas" huldigt, stützt seine Begründung für die Notwendigkeit dieser „caritas" auf das Axiom, daß die Liebe nur zwei Zweige kenne, die ungeordnete „cupiditas" und die geordnete „caritas"[1]. Darum ist man denn auch in seiner Schule geneigt, den guten Akt des Sünders als „caritas inchoata"[2] zu bezeichnen.

---

rentiam inonesti. Amor etiam dicitur bona voluntas erga Deum, ut pro eo faciamus, quicquid faciemus, ita ut in illo finem [fol. 147ᵛ] constituamus, ut dictum est. Sive enim propter alium aliquid agamus, sicut donum pro pauperibus, tamen finem in Deum constituere debemus." — Man vgl. Epitome, c. 31 (SSL 178, 1747); Rolandus Bandinelli (A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. [Freiburg i. Br. 1891] 314); Aelred von Riéval, Speculum caritatis, l. 3, c. 8 (SSL 195, 585).

[1] A. Landgraf, De necessaria relatione, 48 ff.

[2] Cod. Vatic. lat. 1345 fol. 110: „Est enim quidam affectus, qui inchoata caritas solet appellari, qui etiam precedit caritatem, qui etiam in reprobis est et frequenter variatur, cum quo etiam mali plerumque multa bona faciunt. Caritas autem est animi habitus immobilis, et est caritas quidam motus animi ad se et proximum diligendum propter ipsum Deum." (Man vgl. A. Landgraf, De necessaria relatione, 138). — Ein als Brief Walters von Mortagne bezeichneter Abschnitt des Cod. lat. 238 fol. 91ᵛ der Univbibl. in Erlangen: „Tres caritatis status secundum diversos modos loquendi ab auctoribus designatos breviter apperiamus: Est ergo primus status et initialis caritatis, qui licet caritas appellatur, non tamen est ad salutem sufficiens. Ideoque non frequentato usu scripturarum solet caritas appellari. Hunc autem caritatis statum quidam extra fidem positi recipiunt velut Cornelius. Quidam etiam in fide positi, quamvis etiam aliquando labantur in crimina, Deum tamen diligunt et caritatem habent, licet imperfectam, sicut liquet exemplum David regis, quem testatur Augustinus ⟨ad⟩ quamdam retinuisse caritatem. . . ." — Clm 7972 fol. 2: „Est itaque timor initialis cum caritate, non dico perfecta, sed inchoata." — Peter von Blois, De caritate Dei et proximi, c. 42 (SSL 207, 941). — Hier herein gehört auch irgendwie die Äußerung des Magister Omnebene: „Fidem dixit [Augustinus] virtutem, quia ipsa via est ad virtutem et fundamentum omnium virtutum" (München, Staatsbibl., Cod. sim. 168 fol. 66.). — Sehr beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen Roberts von Melun. Nachdem er dargetan hat, daß auch in den Gerechten läßliche Sünden sein können, fährt er fort: „Unde certum est aliquem caritatem habentem huismodi cremabilia fundamento posse superedificare. Quod quando quis facit, ex nullo caritatis affectu facit, siquidem ex caritatis affectu illud facere cremabile non esset, sed remunerabile. Et ideo, quia tali affectu non fit, cremabile est et non remunerabile. Quod nullatenus esset, nisi affectus, cuius est effectus, culpabilis esset. Nemo tamen pro tali affectu, quamdiu cum caritate est, culpam dampnationis habere iudicandus est. Ex hoc vero intelligi potest, immo manifestissime probatur non omnem bonum affectum caritatis posse vel debere suscipere

Warum auch die Vertreter der physischen Betrachtungsweise der Liebe, die doch das letzte Ziel in Gott als „finis possidendus" sahen, die „caritas" für jede Tugend forderten, kann ich nunmehr aus einem ungedruckten, nach tract. IV, c. 8 der „Summa Sententiarum" im Cod. 238 (12. Jahrh.) der Erlanger Universitätsbibliothek eingeschobenen Kapitel „De caritate Dei perfecta" dartun:

„Caritas amor est. Non autem omnis amor caritas. Est ergo amor dilectio alicuius ad aliquid vel propter aliquid. Non est enim aliud amare aliquid, quam delectari in aliquo propter aliquid, videlicet aut propter se aut propter aliud. Verbi gratia: Vitam diligimus propter se, quia bona est in se. Mel diligimus non propter se, sed propter dulcedinem inherentem. Huiusmodi delectatio desiderium in appetendo, gaudium in perfruendo vocatur. Quorum hec differentia est: desiderium in motu, gaudium in quiete. Quando enim appetentes aliquid desideramus, ad illud movemur et animo proficiscimur. In gaudio autem quiescimus, cum iam desiderato tota mentis delectatione inheremus. Motus desiderii pluribus modis contingit: de aliquo, cum aliquo, ad aliquid. Gaudium sicut in quiete est, ita et uniforme. — Deinde que amanda sunt, videndum est. Deus, mundus, proximus. Ama Deum ut factorem, ama mundum ut facturam, ama proximum ut nature et gratie consortem. Omnis anima christiana Deum desideret et in eo solo gaudeat. Motus autem desiderii sicut tripartitus est, ita inter hec tria diversis modis est dividendus. Sic enim desiderium nostrum Deo accommodare debemus, ut de ipso et cum ipso et ad ipsum sit. De ipso quidem, ut causa desiderii nostri ipse sit. Cum ipso, ut non recedamus ab eius imagine et decore. Ad ipsum, ut finis desiderii nostri in eo sit, qui est om-

---

vocabulum, eo quod non quilibet malus potest nec debet iniquitatis nominationi esse subiectus. Et iccirco sicut non est impossibile, set tale possibile, quod frequenter actu existit, scilicet aliquem malum affectum in eo esse, qui caritatem habet, ita nec est impossibile, sed tale possibile, quod sepe actu contingit aliquem bonum affectum etiam propter Deum habitum in illo esse, qui culpe dampnabilis reatu tenetur. Opus vero, quod tali fit affectu, malum esse non potest Scriptura testante, que ait: affectus tuus operi tuo nomen imponit. Quia ergo ab aliquo, qui in culpa dampnabili est, aliquid aliquo bono affectu fieri potest et ad debitum finem referri, id est ad Deum, non est negandum aliquem, qui in culpa dampnabili adhuc detinetur, aliquod opus facere posse, quod Deo fit acceptum. Hoc vero fieri non potest, si omnino sine caritate factum esset. Ex quo manifestum est affectum, ex quo tale procedit opus, aut caritatem esse aut aliquid caritatis. Verum eum caritatem esse non sinit reatus culpe dampnabilis, cum quo in eodem subsistit eo quod, ut supra dictum est, caritas cum reatu culpe dampnabilis esse non potest." (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 191 fol. 233ᵛ.)

nium bonorum finis et consummatio. Finis, inquam, sit, ita ut fixo ibi gaudio nihil ultra speremus, in quo gaudeamus. De mundo licet moveri [35v] desiderium, sed nec cum mundo nec ad mundum. De illo quidem movetur sic, ut considerato eius decore factorem mundi glorificemus et ad ipsum animo recurramus. Cum mundo moveri desiderium tam illicitum quam perniciosum. Movetur enim cum mundo, qui se illi conformat et assimilat. Sicut mundus modo serenitate subita dissolvitur, modo tempestate ingruente nimis astringitur, sic incautus elevatur prosperis, frangitur adversis. Motus itaque desiderii de mundo sit, nec cum ipso tamen, nec ad ipsum. Ama proximum considerans in ipso nature bonitatem et gratie. Move ab his desiderium, et cum ipso quidem per conformitatem eius et similitudinem. Ad ipsum autem minime, quia non in ipso sperandum est, sed in Domino iuxta illud: Maledictus homo, qui spem suam posuit in homine etc. Desiderium ita motus suos hinc et inde flectat et reflectat. Gaudium nostrum in Domino sit, nec in mundo nec in proximo. Gaudete in Domino semper, iterum dico: gaudete. Secundum hoc in amore sancto sive licito magna cautela opus est, ne quando mensuram et ordinem statutum appetitus noster excedat. Sciendum itaque per omnia est, quod omnis amor aut veritatis aut levitatis aut iniquitatis est. Amor veritatis ante prelibatus sanctus est. Amor quidem levitatis non quidem sanctus, sed tantum licitus est. Amor iniquitatis nec sanctus nec licitus, sed perniciosus est. . . ." [1]

Die „Summa Sententiarum" identifiziert also wesentlich die Liebe mit der „delectatio" und fußt dann auf der Mahnung des Apostels: „Gaudete in Domino semper, iterum dico: gaudete." Dabei hat ohne Zweifel Röm. 7, 19 ff. Pate gestanden. Im 22. Verse lesen wir nämlich: „condelector enim legi Dei", und im „Tractatus theologicus" ist diese ganze Stelle folgendermaßen verwertet:

„Nihil [autem] aliud est naturaliter velle bonum, quam per rationem iudicare illud bonum esse, sicut tyrannus dicit: Ego vellem esse bonus monachus, exire de saeculo et similia. Iste naturaliter appetit bonum, sed eum non delectat bonum. Unde nec proprie dici potest: Vult bonum, nec habet meritum illud tale velle; sed illud quod est cum delectatione boni, quando scilicet placet ei bonum et in proposito habet." [2]

---

[1] Fol. 35.

[2] C. 30 (SSL 171, 1131). — Auf Chrysostomus verweist Richard Fishacre: „Item Crisostomus: gratia est delectatio cordis." (Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 155v.) — Man vgl. noch die Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, l. 2, tr. 1, c. 1 (Paris 1500) 35v; Johannes von Treviso, Summa (Cod. Vatic. lat. 1184 fol. 44); Gaufrid von Poitiers, Summa (Paris, National-

Selbstverständlich wurde die Begründung für die notwendige Verknüpfung der „caritas" mit der Tugend mit den Fortschritten der Spekulation immer weiter ausgebaut und sollte bei Philipp dem Kanzler zur endgültigen Form gelangen. Nachdem ich darüber schon an anderer Stelle berichtet habe, genüge hier ein Hinweis auf die bereits in seinem Banne stehenden ersten Quästionen des Cod. lat. 16406 der Pariser Nationalbibliothek: „Quia ergo virtus secundum quod virtus ordinativa est ad finem, et hec, scilicet caritas, proxima est fini, dicitur caritas complementum anime, secundum quod ipsa anima complementum recipit a virtutibus." [1]

Daß es aber eine Scheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden im Sinne unserer heutigen Theologie gebe, daran dachte der Verfasser der „Summa Sententiarum" noch ebensowenig wie z. B. Aelred von Riéval [2] oder David von Augsburg [3], als dieser betonte, daß sich die „caritas" in alle Tugenden einmische. Hier wie dort blieben lediglich psychologische Gründe maßgebend. Selbst dann kam dieses Übernatürliche noch nicht in Betracht, als der Lombarde, dem wir die Bezeichnung der „caritas" als „forma virtutum" [4] zu verdanken haben, zugleich die Frage aufwarf, ob die „fides informis" beim Hinzutreten der „caritas" bleibe und zur Tugend werde oder nicht [5]. Im Römerbriefkommentar bleibt seine Stellung unentschieden, in den Sentenzen tritt er für eine bejahende Antwort ein, ohne aber der verneinenden jegliche Wahrscheinlichkeit absprechen zu wollen. Der Verfasser der „Summa Sententiarum" tritt hier an die Seite des Lom-

---

bibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^{v} und 90^{v}). Alexander von Alessandria, In 2 dist. 28 (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 24 dext. cod. 7 fol. 31^{v}), die in der Nähe des Alexander Hales stehenden Quaestionen des Cod. lat. 2554 (fol. 91^{v}) der Univbibl. von Bologna und die Quaestiones super primum sententiarum des Cod. lat. 15952 (13.—14. Jahrh.) der Pariser Nationalbibl. (fol. 191) kommen ebenfalls auf eine „delectatio" zu sprechen.

[1] Fol. 150^{v}. [2] Speculum caritatis, l. 1, c. 31 (SSL 195, 536).

[3] Erlangen, Univbibl., Cod. lat. 453 fol. 70.

[4] In der Erklärung zu Röm. 1, 17 (H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei [Rom. 1, 17] und Iustificatio [Mainz 1905] 60) und Sentenzen III dist. 23, c. 4 und 5 (Quaracchi 1916) 656 f.

[5] Ebd. — Ich gehe auf diese Frage, die fast überall behandelt ist (man vgl. die Abkürzungen des Lombarden im Ms. Nr. 984 [fol. 75^{v}] der Bibliothèque Mazarine), sowie auf die weitere „utrum naturalia fiant gratuita" nur so weit ein, als sich daraus Anhaltspunkte für die Erkenntnis des Übernatürlichen gewinnen lassen.

barden, da er sagt: „non tamen duae sunt, sed eadem aucta", und eine Vermehrung des Glaubens durch die Liebe annimmt. Er beruft sich dabei auf den hl. Hieronymus: „Quantum credimus, tantum diligimus et econverso."[1]

Es tritt in dieser Frage von Anfang an nur der Ausdruck „informis" und „forma", nicht aber „supernaturalis" auf, weil man eben an eine übernatürliche Tugend, wie sie uns vertraut ist, damals noch nicht dachte. — Wohl ist es richtig, daß Hugo von St. Viktor die natürliche Tugend als diejenige definiert, bei der der Wille etwas aus seiner Natur heraus anstrebt, zum Anstreben eines Objekts aber um Gottes willen die Gnade verlangt, weil dies die Kräfte der Natur übersteigt[2]. Es ist aber ebenso sicher, daß er „dilectio" und „caritas" einander gleichsetzt[3] und darum nur von einem Beginn der Gottesliebe aus natürlichen Kräften bei Adam zu sprechen wagt[4]. Dabei bleibt aber immer noch die Frage offen, die wir später zu lösen haben, warum dieses Wollen um Gottes willen die natürlichen Kräfte übersteigt, und erst von der Antwort darauf hängt es ab, ob wir bei ihm vom Übernatürlichen im Sinne der heutigen Theologie sprechen dürfen.

Warum z. B verlangt auch die „Summa Sententiarum" zum „velle bonum" die Gnadenhilfe Gottes? Einzig wegen der energischen Äußerungen des Römerbriefes 7, 9 ff.[5], aus denen

[1] Tractatus theologicus c. 1 (SSL 171, 1070): „Solet quaeri de fide, utrum sit virtus? Prosper ex dictis Augustini: ‚Tres sunt summae virtutes: fides, spes, caritas'. Apostolus etiam: ‚Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam' (Rom. 4, 3). Item: fides habet meritum. Sed nihil habet meritum nisi virtus. Quidam tamen dicunt, quod non sit virtus, per illud apostoli: ‚Si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum' (1 Cor. 3, 2). Ubi innuit, quod fides sine caritate possit haberi; sed nulla virtus sine caritate potest esse. Sane tamen potest dici fides operans per dilectionem; sic virtus sine dilectione non est virtus. Si opponis: Tunc sunt duae fides: Non tamen duae sunt, sed eadem aucta. Unde illud: ‚Adauge nobis fidem' (Luc. 17, 5). Ut enim Hieronymus dicit: ‚Quantum credimus, tantum diligimus, et econverso.'" — Im Wortlaut davon abhängig ist die anonyme Sentenzensammlung des Cod. Vatic. lat. 1345 fol. 105.

[2] De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 274).

[3] De sacramentis, lib. 2, p. 23, c. 12 (SSL 176, 595).

[4] De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 274).

[5] Dies in Abhängigkeit von Bernhards Traktat De gratia et libero arbitrio c. 6 (SSL 182, 1010 ff.).

sie schließt, daß natürlicherweise die Lust am Guten mangelt, ohne die kein wahres Wollen ist[1].

Jedenfalls hat aber die Fragestellung selber, ob und inwiefern die „fides informis" sich von der „formata" unterscheidet, die Spekulation genötigt, im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung auch zu dem Unterschied zwischen den natürlichen und gnadenhaften Tugenden Stellung zu nehmen. Ihre Auswirkung macht sich sogar auf die Terminologie geltend. Noch sprechen Magister Omnebene[2] und Hugo von St. Viktor[3] von „virtutes naturae" und „virtutes gratiae". Aber Simon von Tournai[4] gebraucht schon Ausdrücke wie „virtutes naturales", „politicae" und „catholicae", die sich rasch in der Theologie einbürgern sollten. Seit dem Magister Martinus[5] und Langton[6] wird dann die Frage zu einer regelmäßigen: „an naturale possit esse gratuitum".

In der Untersuchung über den Unterschied zwischen natürlichen und gnadenhaften Tugenden ward der Einfluß Gilberts de la Porrée zu einem überragenden.

Ehe ich auf Einzelheiten eingehe, möchte ich, um dies darzutun, den außer jedem Zweifel stark unter Gilberts Einfluß stehenden Paulinenkommentar des Cod. lat. 686 der Nationalbibliothek in Paris, den Denifle[7] für Nikolaus (von Amiens?) in Anspruch nimmt, heranziehen und die ganze für uns in Betracht kommende Stelle mitteilen. Dies, obwohl die Frage noch nicht geklärt ist, in welchem Verhältnis er zeitlich zu den nachher zu nennenden Autoren steht.

„Quia ergo se diligit [homo], invigilat eis, que sibi commoda novit. Unde et mentem ad bene operandum constituit. Que bona mentis constitutio, si ita firma sit, ut habitus possit dici, nomen ilico sorti-

[1] Tractatus theologicus c. 30 (SSL 171, 1131).

[2] München, Staatsbibl., Cod. sim. 168 fol. 66.

[3] De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 273).

[4] (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 34^{v}. 35, 35^{v}. — Alanus von Lille kennt ebenfalls schon die „virtutes politicae" (Theologicae regulae, reg. 89 [SSL 210, 668]). Man vgl. auch Magister Martinus, Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^{v}) und Praepositinus, Summa (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42).

[5] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^{v}.

[6] Chartres, Cod. lat. 430 fol. 140^{v} und Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 44.

[7] Die abendländischen Schriftausleger, 40 ff.

tur virtutis. Est enim virtus habitus mentis bene constitute. Et ideo dicimus bene, ut sit secundum officium et officii finem debitum. Sed quoniam non posset stare hec constitutio, nisi adesset discretio, cuius manu abigantur nociva et attrahantur proficua, studet et homo sibi comparare prudentiam, ex cuius habitu provideat, id est providere sciat, quod vittandum, quod appetendum.

Item in appetendis ex infirmitate posset homo deficere et ita fugiendis succumbere, quia impotens esset eis resistere, ideoque fortitudinem acquirit tanquam necessariam sibi. Sed et quia in altera parte vehementior posset esse, ut pro alterius infirmitate suum bonum non duceret dimittendum esse, post predicta temperantiam ducit adipiscendam, que huius potestatis vel illius cohibeat excessus. Et sic ex dilectione sui oriuntur hee tres virtutes tanquam matres familias animo presidentes et ei disponentes.

Ex caritate vero Dei et proximi procedit iustitia. Ei enim, quem diligo, iniuriosus esse nolo. Huius autem, scilicet iustitie est reddere unicuique quod suum est. Sed quid est Dei? Ut ei impendatur cultus sibi debitus. Inde ergo qui eum diligit, ei devote servire et quod suum est reddere satagit. Sed quid est proximi? Quicquid habes. Omnes enim usus gratie debes ei communicare, non tibi reservare, ut, si habeas doctrinam, habeas in docendo. Non enim commissum talentum recondendum est in sudario. Sic et divitie, si eas possideas, sunt erogande, et ita quelibet necessaria proximo quoque debes subvenire. Sic itaque liquet, qualiter virtus de caritate pariatur, que, quia ex eis homo iustificatur, iustitia dicitur.

Potuit ergo dicere, quod ex caritate procedunt virtutes sive iustitia." [1]

An den Rand ist mit gleicher Schrift geschrieben: „Vel ita procede: Ex caritate est iustitia. Est enim iustitia habitus mentis bene constitute ad reddendum Deo que Dei sunt et proximo que proximi sunt. Ut autem cuique reddamus quod suum est, necessaria est caritas. Nisi enim utrumque diligamus, neutri quod suum est, reddemus. Unde, sicut duo sunt, quibus quod suum est reddere debemus, ⟨ita⟩ Deus et proximus, ita duplex est caritatis ramus, alter ad Deum, alter ad proximum. Sed attendendum, quod non dicitur: iustitia est dispositio. Nam dispositio momentanea esse potest, que non est virtus, sed ea tantum virtus est, que stabilis est et habitus dicitur. Quod si habitus est, opera necesse est consequantur. Et ut non tantum mentem ad reddendum cuique quod suum est disponamus, sed etiam opere exequamur, necessario alie III virtutes iustitiam sequuntur, id est prudentia, fortitudo, temperantia. Nam et diligere et mentem stabiliter disponere ad reddendum quod suum est, potest quis, et non discernere inter ea, que Deo reddenda sunt, et ea, que proximo.

[1] Fol. 36v.

Necessaria quoque prudentia. Quia vero gravedine carnis [folgt ein unleserliches Wort] posset quis in reddendo deficere, quamvis diligat firmiter disponat et discat [folgt ein unleserlicher Teil] super modum ieiuniis se affligunt. Unde (?) sequitur temperantia. Ex his predictis questiones facile solvuntur. Merito namque iustitia sola esse ex fide tacitis ceteris dicitur, quia relique III semper illam necessario consequuntur tamquam ei addicte. Iustitia vero melius ex fide esse quam ex spe dicitur, ut eius ultima origo assignetur, quamvis primo loco ex caritate oriatur." [1]

Wir haben es hier mit einer einzig auf den Erwägungen der natürlichen Vernunft beruhenden Herleitung der Tugenden aus der Liebe zu Gott und zum Nächsten zu tun. Allerdings tritt hier auch die Unterscheidung zwischen „virtus informis" und „formata" bzw. „naturalis" und „gratuita" nicht auf.

Bei Simon von Tournai aber, der in systematischer Weise — er zeigt sich deutlich verwandt mit Alanus von Lille; Magister Martinus gibt Simon fast wörtlich wieder — gerade die Tugendlehre ausbaut, zeigt es sich, wie die Gilbertschen Ideen weiter fruchtbringend wurden.

Er definiert die Tugend als „habitus mentis bene constitutae". Die Tugend gehört dem Genus der „qualitas" an. Solange die „qualitas" nur etwas Vorübergehendes darstellt, ist sie als „dispositio" zu bezeichnen, sobald sie aber zum dauernden Zustand wird, erscheint sie als „habitus". Damit aber in unserem Fall von einem dauernden Zustand die Rede sein könne, dazu genügt der feste Willensentschluß, von dieser „qualitas" ständigen Gebrauch zu machen. Diese wird dann zur Tugend, wenn sie den Geist darauf hinordnet, das Notwendige ständig zu tun und das ihm Gegenteilige ständig zu meiden [2].

---

[1] Fol. 36[v].

[2] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 33: „Virtus igitur est habitus mentis bene constitute. Virtus dicitur qualitas genere. Que qualitas, quamdiu est dispositio facile mobilis, non dicitur virtus, sed tunc demum, cum versa in tenacem habitum. Unde virtus non videtur momentanea, sed diuturna. Immo quandoque habere (!) ad momentum et non diu, tamen dicitur tenax habitus. Quamdiu enim homo fluctuat, utrum qualitate perpetuo utatur vel non, cum ad tempus utatur qualitate, qualitas dicitur dispositio. Cum vero constanter assentit, ut utatur perpetuo, dicitur tenax habitus, quamvis tamen perpetuo non utatur, sed ad tempus. Non autem quelibet qualitas sic versa in habitum dicitur virtus, sed illa sola, que mentem bene constituit. Mens autem bene constituitur, cum ordinatur ad agendum ne-

Dies vorausgesetzt stellt Simon die Frage: „De virtutibus, an substantiales sint vel accidentales", die er schon als Gegenstand der Diskussion vorfindet und zu der vor ihm bereits in verschiedener Weise Stellung genommen wurde. Er tritt vor allem denjenigen entgegen, die die Tugenden deshalb als akzidentale bezeichnen möchten, weil sie verloren gehen können: Ich, Simon, Schreiber dieser Seite, sage, ohne einer besseren Einsicht Abbruch tun zu wollen, daß die Tugenden substantiale Eigenschaften des Menschengeschlechtes sind, und dies aus folgendem Grund: Wenn das Vernünftigsein dem Menschen substantial ist, unbeschadet dessen, daß er davon keinen Gebrauch macht, und allein deshalb, weil er mit der Eignung geboren ist, seine Vernunft zu gebrauchen, so ist der Mensch in gleicher Weise geboren, Gott und dem Nächsten das Ihre zu geben. Mag er dies zuweilen auch nicht tun, es ist doch eine natürliche Eigenschaft, da er geboren wird als geeignet, jedem das Seine zu geben. Es ist aber eher Eigenschaft als Tugend, denn Eigenschaft ist es „genere praedicamenti", Tugend „ex accidente" [1].

Dies seine Begründung: „Cum enim primo mentem constituit ad exequendum debitum officium sine debito, incipit esse virtus. Cum vero cessat constituere, desinit esse virtus, sed qualitas remanet. Qualitas autem numquam abest, cum sit homini naturalis. Sed quia modo incipit esse virtus, modo desinit esse virtus, ideo virtus dicitur abesse et adesse more accidentis. Quod etiam de virtute iustitia dictum est, et de fortitudine et ceteris virtutibus, intelligendum eas esse naturales qualitates homini et immobiles et ex accidenti esse virtutes. Quod insinuavit Aristoteles, cum ait hominem esse animal

cessaria et cavendum contraria constanti proposito." — Magister Martinus ist davon abhängig (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325^{v}).

[1] A. a. O. fol. 33^{v}: „De virtutibus, an substantiales sint vel accidentales, varia sunt dogmata. Sunt qui dicunt eas accidentales, quia modo adsunt, modo absunt. Modo enim pollent aliqui virtutibus, modo carent eis. Ego, Symon, huius pagine scriptor, sine preiudicio melioris sententie dico virtutes esse qualitates humano generi substantiales, hac ratione motus: Si enim rationalitas est homini substantialis, licet homo quandoque ratione non utatur, quia tamen aptus natus est ad utendum ratione; sic quoque homo aptus natus est ad reddendum Deo et proximo quod suum est, licet quandoque non reddat, tamen in eo est naturalis qualitas, qua aptus natus est ad reddendum, que prius est qualitas quam sit virtus. Est enim qualitas genere predicamenti, sed virtus ex accidente." — Magister Martinus, Cod. lat. 14556 fol. 325^{v}.

mansuetum natura, nomine mansueti complexus est omnes naturales et substantiales potentias, que moverint hominem ad debitum faciendum et cavendum indebitum. Quod videtur. Habet enim auctoritas."[1]

Er unterscheidet dementsprechend gleich Alanus von Lille[2] an der Tugend selber drei Zustände, die er als „virtus natura", „habitu", „usu" bezeichnet, und die in der Folgezeit von der Spekulation allgemein verwertet wurden:

„Virtus haberi dicitur multipliciter: natura, habitu, usu. Natura, qualiter virtus ab omni habetur rationali, quia omne rationale aptum natum est, ut sit prudens, iustum, et sic de ceteris. Habitu dicitur haberi, quando mens bene constituta est ad exequendum, quod virtus exigit, ut ad reddendum Deo et proximo quod suum est, quod exigit iustitia, vel ut non frangatur adversis sive non ⟨sive⟩ extollatur prosperis, quod exigit fortitudo.... Usu dicitur haberi virtus, quando virtute utitur quis actualiter reddendo Deo et proximo, quod suum est."[3]

---

[1] A. a. O. fol. 33ᵛ. — Aus Magister Martinus (a. a. O. fol. 325ᵛ) habe ich folgende „auctoritates" notiert: „Quod virtutes naturales sint homini videtur. Nam super hunc locum lamentationum Ieremie ‚confregit in die furoris sui omne cornu Israel' dicit Pascasius: cornua cum animalibus non nascuntur. Inest tamen eis causa nascendi. Nec anima nature instinctu viribus armatur, quamvis ipso prius naturaliter habuit compescendi gratiam et nutriendi efficaciam. Sed et se perdidit et libertatem. Et nota quod hic dicitur anima habuisse naturaliter compescendi gratiam. — Item super hunc locum Matthei ‚circuibat Ihesus totam Galileam docens' etc. dicit auctoritas: docens naturales iustitias et castitatem scilicet et humilitatem et similia, que homo naturaliter habet. — Alii dicunt virtutes accidentales esse homini, quia modo adsunt, modo absunt." — Gaufrid von Poitiers schreibt (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 91): „Dicimus, quod accidentale est fidei esse fidem, secundum quod virtus appellatur theologica. Similiter accidentale est virtuti esse virtutem." — Petrus von Capua (Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 40ᵛ): „Illa eadem [qualitas informis, qua Iudeus credit] informatur et fit virtus, et ita accidentale est illi qualitati esse virtutem."

[2] Theologicae regulae, reg. 88 (SSL 210, 666).

[3] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 33ᵛ. — Der Lombarde spricht bereits von der gratia operans und cooperans in munere, die sich vom usus derselben unterscheidet (Sentenzen, lib. 4, dist. 4, c. 7 [Quaracchi 1916] 772). — Petrus Cantor berichtet eine andere Unterscheidung (Summe, Nationalbibl. Paris, Cod. lat. 9593 fol. 183ᵛ): „Quidam habent, quod parvuli, cum baptizantur, recipiunt omnes virtutes in habitu et per illas salvantur parvuli.... Alii dicunt, quod parvulo non inest habitus virtutum, sed quedam habilitas." — Dagegen findet man bereits bei seinem Schüler Robert Courçon (Summa, Stadtbibl. Brügge, Cod. lat. 247, fol. 107ᵛ): „Nam qualitas tripliciter habetur: Primo in natura, secundo in habitu, tertio in actu vel in usu."

Politische Tugenden sind nun alle Tugenden ohne Glaube, Hoffnung und Liebe. Erst durch diese drei werden die politischen zu „katholischen" Tugenden, d. h. sie werden des ewigen Lebens würdig[1]. Diese Umwandlung, die vor allem durch die Hinzugesellung des Glaubens geschieht, ist nicht eine innere, sondern lediglich eine äußere, insofern als die Tugenden sich durch das, was der Glaube lehrt, vor eine neue, eine katholische Aufgabe und ein katholisches Ziel gestellt sehen und dementsprechend sich betätigen. Kurz, nicht ein ontologischer, lediglich ein psychologischer Aspekt ist für die Unterscheidung maßgebend.

Simon erläutert dies, indem er unter Anlehnung an Boëthius, den er wohl durch Gilbert kennt, für die Tugend zwei Haupterfordernisse aufstellt: Aufgabe und Zweck. Je nach der Verschiedenheit von Aufgabe und Zweck wird zwischen politischen und katholischen Tugenden unterschieden:

„Virtus autem consistit, ut ait Boetius in libro de consolatione, in officio et in fine. Est autem officium congruus actus uniuscuiusque secundum instituta patrie, ut ait Tullius in libro de officiis. Secundum hoc officium civile est sive polliticum a civili iure vel a civitate appropriatum. Catholicum vero officium est congruus actus uniuscuiusque persone secundum instituta religionis chatolice. Finis autem dicitur causa finalis, propter quam aliquid fit. Est autem duplex civilis, scilicet conservatio vel confederatio rei publice, propter quam cives exercent officia in civitate. Finis quoque catholicus ipse Deus ⟨ipse Deus⟩, qui est vita eterna, propter quam, ut ea fruantur, exercent officia ecclesiastici secundum catholice religionis instituta.

[1] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 34ᵛ: „Dicte virtutes, cum politice sint et nondum catholice, suos fines habent, ad quos suis usibus tendunt. Sunt autem fines IIIIᵒʳ: gloria, dignitas, amplitudo, amicitia.... [35] Ad dictos fines transeunt politicis virtutibus utentes etiam fidei expertes et tunc in eis virtutes meritorie sunt dictorum finium temporalium, sed nullius eterni sine fide et spe et caritate, ex quibus tribus politice virtutes sortiuntur, ut fiant catholice. Unde prosequendum est nobis de singulis tribus, de fide dicendo, quot modis dicatur fides, quid sit fides, in quo differat ab opinione et scientia, quomodo fidei consortio virtutes politice fiant chatolice". – Ebenda fol. 35ᵛ: „Consortio autem fidei predicte virtutes fiunt catholice et salutis meritorie, que sine fide essent tantum politice. Sicut enim fides sine operibus mortua est, ita virtutes vel earum opera sine fide sunt mortua, hoc est ad vitam eternam insufficientia. Unde dicitur in Abacuc: ‚iustus ex fide vivit', id est iusti hominis opera sunt ei ad vitam spiritualem in presenti, vel eternam in futuro, si fuerint in fide facta."

[33v] Que autem sunt species virtutis, que hiis officiis et finibus distinguntur? Si enim qualitas mentem constituat ad exequendum officium politicum, fine politico dicitur virtus politica. Quomodo cives, licet infideles ut iudei vel gentiles, dicuntur habere virtutes, si mentes habeant firmo proposito constitutas ad exequendum debita officia secundum instituta patrie propter rem publicam conservandam vel confederandam. Dicitur autem virtus politica a polis, que est pluralitas vel civitas, quia iudicio pluralitatis vel civitatis approbatur, licet sit insufficiens ad salutem. Virtus autem catholica dicitur, que constanti proposito mentem constituit ad exequendum officium catholicum fine catholico. Quomodo dicuntur fideles habere virtutes, si mentes habeant constitutas ad exequenda officia secundum catholice religionis instituta, finaliter propter Deum, ut eo fruantur." [1]

Der Magister Martinus stellt sich noch die Frage, ob ontologisch bei den Tugenden das Naturhafte und das Gnadenhafte sich unterscheiden, und scheint für eine Identität einzutreten aus dem Grund, weil er die Tugenden dem Menschen für substantial und nicht bloß für akzidental hält. Den einzigen Unterschied erblickt er in Aufgabe und Zweck ihrer Betätigung [2].

---

[1] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 33 f. — Die Quaestiones sagen (Berlin, Cod. Philipp. 1997 fol. 76v): „Redditur: Timor initialis sive caritas in eo [d. h. infideli] est virtus pollitica, sed non catholica, quia licet habeat finem, id est Deum, non tamen habet debitum officium, quod est congruus actus uniuscuiusque secundum instituta religionis catholice." — Man vgl. Magister Martinus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325v und 324). Präpositinus (Cod. Vatic. lat. 1174, fol. 42) und Gaufrid von Poitiers (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44) lehnen diese Ansicht ab. — Alanus von Lille dagegen unterscheidet je nach Vorhandensein oder Mangel der schuldigen Aufgabe und des schuldigen Zweckes zwischen actio formata, informis und deformis (Regulae theologicae, reg. 75 [SSL 210, 659]): „Nota, quod actionum alia informis, alia deformis, alia formata. Informis actio dicitur, quae officio caret vel fine. Duo enim ad hoc concurrunt, ut actio sit formata, officium et debitus finis. Debitus finis est, ut actio dirigatur in Deum. Officium autem, ut dicunt, est congruus actus uniuscuiusque personae etc. Officium autem christiani debet esse congruus uniuscuiusque personae actus secundum instituta religionis christianae. — Qui ergo in debito officio actionem dirigit ad debitum finem, id est ad Deum, suam actionem informat. Informis vero actio est, quae debito caret officio vel debito fine, ut iudaeus iste, qui dat eleemosynam finaliter propter Deum, non tamen dat in debito officio, quia non dat, ut religionis christianae exigunt instituta. Deformis vero est illa, quae caret debito fine, quia non dat, ut religionis christianae exigunt instituta".

[2] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 325v: „Item queritur, an naturale possit esse gratuitum. Sed quere, quo naturale sit gratuitum. Dicet

Es ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß hier das Ziel, der Zweck als Unterscheidungsmerkmal der Tugenden deutlich erkannt ist. Damit, daß man diesen Zweck in die „vita aeterna" und das „frui Deo" verlegte, ist aber, wie gezeigt, noch nicht notwendig die innere, ontische Proportion der gnadenhaften Tugend dazu erfaßt, in der die heutige Theologie das seinshaft Übernatürliche erblickt. Wie wir später sehen werden, erkannte man dies im 12. Jahrhundert auch noch nicht in der „caritas" und den beiden andern göttlichen Tugenden.

Zudem wußte man wohl, daß der Zweck der gnadenhaften Tugend, also die Erkenntnis Gottes im andern Leben, Menschenkräfte übersteigt. Der Grund aber, der dafür genannt wurde, berechtigt uns nicht zur Annahme, daß man in der Schauung Gottes schon klar das erfaßte, was wir als übernatürlich bezeichnen, nämlich das, was weder konstitutiv, noch konsekutiv, noch exigitiv zur geschaffenen Natur gehört[1].

---

forte quis, quod datum sit donum forma caritatis. Sed hoc stare non potest: dilectio enim naturalis, qua infidelis diligit Deum et proximum, eo converso ad fidem erit meritoria vite eterne. Sed quo fiet virtus? Si dixerit prima gratia, quere, quid per primam gratiam intelligatur. Si dixerit fides: potius igitur dicenda forma virtutum quam caritas. — Responsio: Dicunt quidam, quod naturale sit gratuitum, datum sit donum. Nec sunt opposita naturale et gratuitum. Tamen ex alio est naturale et ex alio gratuitum, sicut differentia divisiva est differentia constitutiva. Ad illud, quod queritur, quo naturale sit gratuitum, dicunt quod virtus est habitus mentis bene constitute, id est institute. Mens autem instituitur in duobus, scilicet in officio et fine. — Econtra, quod naturale non sit gratuitum, videtur, quia super apostolum dicit auctoritas: melius est esse iustum quam esse. Hic comparatur gratuitum naturali. Gratia enim est esse iustum, esse vero est natura. Si non est comparatio nisi inter diversa, igitur hoc gratuitum non est naturale. Ergo nullum naturale est gratuitum et econverso. — Responsio: Neganda est ista: non est comparatio nisi inter diversa; immo aliquid comparatur sibi ipsi secundum diversa signa (?) et secundum diversos status. Unde Porphirius senex differt a se puero. — Alii dicunt virtutes esse accidentales homini, quia modo adsunt, modo absunt". — Man findet diese spezifisch Gilbertsche Frage im Speculum universale des Radulphus Ardens (I c. 35 — Cod. Vat. lat. 1175 fol. 9ᵛ).

[1] Eine Zusammenfassung der Väterlehre gibt für diesen Punkt z. B. die anonyme Sentenzensammlung des Ms. Nr. 18 der Bibliothek von Vitry le François (12. Jahrh.) (II c. 61 ff.): „[Am Rand: LXI. Deum nemo vidit unquam] Beda in eandem ‚Deum nemo vidit unquam'. Cum Dominus et hominibus mundo corde videndum Deum promittat et de sanctis dicat, quod angeli eorum in celis semper vident faciem patris, disputatione eget

Man lese nur die Ausführungen des Magisters Martinus zur Frage „De modo cognoscendi Deum in via et in patria“:

„Responsio: Alio modo videbitur Deus in futuro quam nunc, quia positive et intelligent omnes beati, quomodo tam Pater quam Filius quam Spiritus Sanctus sua natura sit Deus et tamen ipsa natura; intelligitur etiam, quomodo usia sit in opifice et tamen opifex sit usia. Sed quomodo hoc erit, non potest intelligere homo quantumlibet perfectus et spiritualis. Quamvis enim modo intelligere non possumus positive, quia intellectus noster ita hebes est, ut amminiculum forme exposcat ad hoc, ut aliquid intelligat, tamen in futuro ita alterabitur intellectus, quod non exposcet amminiculum forme, immo comprehendet id quod est, prout est. Quamvis ergo angeli habeant cognitionem de invisibilibus per invisibilia, ut dicit Dionisius, tamen cognoscunt Deum positive. Cognitio enim visibilium non sufficit ad eorum contemplationem, sed quasi immediate et perfecte Deum conspiciunt. Unde sequitur in eadem diffinitione: mentibus ab imaginibus defecatis. Modo enim sensus et imaginatio impediunt intellectum. Cogunt enim eum reverti ad comprehendendum qualitates rerum, dum res considerat. Sed in futuro ita purgabitur, ut sine amminiculo forme possit homo intueri Deum.“ [1] Den Mangel einer klaren Kenntnis der Übernatürlichkeit des letzten Zieles bezeugen zu deutlich auch die Kommentare zu 1 Kor. 2, 9 f.: „Sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.“ [2]

---

hec sententia. Sed in euuangelio Johannis, ubi dicitur: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse narrabit, pater [? vielleicht statt Beda] exposuit: Ideo Deum nemo vidit umquam, quia eam, que in Deo habitat, plenitudinem Divinitatis nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. ‚Vidit‘ enim ad utrumque referendum est. Denique, cum additur ‚unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse narrabit‘, mentium magis quam oculorum visio declaratur. Species enim videtur, virtus vero narratur. — [Am Rand: LXII) Item beatus Augustinus in libro de videndo Deo de eadem questione disputans ait: Narrante unigenito, qui est in sinu Patris, narratione ineffabili creatura rationalis munda et sancta impletur ratione ineffabili, quam tunc consequemur, cum equales angelis facti fuerimus. Eo modo, quo videtur, sicuti est, nunc fortasse videtur a quib[us]dam angelis suis sanctis, a nobis autem tunc ita videbitur, cum eius facti fuerimus equales. Et post aliquanta exponens sententiam Sancti Ambrosii ait: Deum nemo vidit umquam vel in hac vita sicut ipse est, vel etiam in angelorum vita, sicut ista visibilia, que corporali visione cernuntur.“ Man vgl. zum Problem D. M. Cappuyns, Note sur le problème de la vision béatifique au XI^{e} siècle (RechThAncMéd 1 [1929] 98).

[1] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14526 fol. 141.

[2] Sedulius Scottus (Cod. Bibl. 127 fol. 53^{v} der Bamberger staatl. Bibl.); der aus Augustinussentenzen zusammengesetzte Kommentar des Cod. Bibl. 126 der Bamberger staatl. Bibl. (fol. 89^{v}); Glossa interlinearis und Glossa

Seit Magister Martinus, Gaufrid von Poitiers[1] und Langton unterschied man allgemein zwischen naturhaften und gnadenhaften Tugenden. Neben der eben dargestellten Gilbertschen Art zu unterscheiden tauchten aber noch andere auf. Langton[2]

---

ordinaria (Inkunabel, Basel 1498); Radulf von Laon (Cod. Bibl. 128 [fol. 37] der Bamberger staatl. Bibl.); Abälard (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 2543 fol. 13v): „‚Nec in cor hominis' id est carnalis, qui homo est tantum, ‚ascendit', id est bene sedit et placuit, vel non est terrenum, quod in cor dicitur ascendere sicut ad superius. Cor enim hominis medium est inter Deum et terrena. Unde ad illud, quasi ad superius terrena ascendunt, [fol. 14] divina vero tamquam ad inferius descendunt. ‚Quis enim scit hominum'. Per simile probat in minori, quod Spiritus solus et non alius omnia scit. ‚Spiritum huius mundi', qui est secundum humanas rationes, non capiens, quod virgo pariat, mortuus resurgat." — Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 16); der erste Anonymus des Bamberger Cod. Bibl. 130 (fol. 16); Guerricus de S. Quintino (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15 603 fol. 57v): „Responsio: Quidam dicunt, quod videbimus oculis corporeis. Quod autem hic dicit glossa, intelligendum est de oculo secundum statum vie. Sic enim tantum videt colorata. Alii dicunt, quod non videbitur spiritus oculo corporeo, sed tamen limpidissime videbimus oculis corporeis. Nam existentes in oriente videbimus in occidente. Quod autem dicit Gregorius, non intelligit de oculis corporeis, sed de oculis mentis, quibus singuli videbunt cognitiones singulorum non obstante corpulentia. ‚Nec in cor hominis ascendit', quia non est terrenum: in cor enim ascendit terrenum, quod est sub corde. In cor descendit eternum, quod est supra cor. Vel sic ‚non ascendit' etc. quia non est homo, qui novit, sed spiritus. Item res dicitur ascendere in cor, quando bene intellecta placet. Non sic autem ascendit in cor hominis, id est infirmi ‚que preparavit'...." — Petrus von Corbeil schreibt in seinem Kommentar zum 1. Kapitel des Römerbriefes bzw. zum Kommentar des Lombarden darüber: „‚Est enim visio corporalis' dicit ibi, quod visione intellectuali videtur Deus, cum pietate fidei et agnitione morum corda mundantur. Sed hanc visionem scilicet intellectualem habuerunt philosophi. Ergo habuerunt agnitionem morum. — Solutio: Triplex est visio sicut ibi tangit, scilicet visio corporalis, intellectualis et ymaginaria. Sed quelibet istarum dupliciter potest esse, scilicet per naturam et sic convenit philosophis, vel supra naturam scilicet divina revelatione et secundum hanc videtur Deus. Et ista non conveniebat philosophis" (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15 603 fol. 178).

[1] Z. B. Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15 747 fol. 28v.

[2] Bamberg, staatl. Bibliothek, Cod. Patr. 136 fol. 26v: „Queritur, an naturalis virtus possit fieri gratuita. Quod concedimus ... collige: naturales virtutes ungi sive informari caritate, ut quod minus naturaliter poterant, validius possint per gratiam impetrare. Hoc etiam videtur posse probari eo, quod natura iuvat gratiam et est substratoria virtutis." — Im Sinne des Alanus betont er hier, daß sich die Information darin erschöpfe, daß die „caritas", d. h. die Liebe zu Gott und dem Nächsten, zum Zweck der Tugend werde. Dies allein genüge auch zur Verdienstlichkeit. — Man lese nur fol. 48v: „Dicimus, quod revera caritas nullam virtutem informat

glaubt in der Bamberger Summe, daß die natürlichen Tugenden allein durch die Information durch die „caritas" zu gnadenhaften würden. Präpositinus[1], der sich mehr Gilbert nähert, sieht ähnlich wie Langton[2] in den Quästionen die „fides informis" bereits als gnadenhafte Tugend an, und Philipp der Kanzler[3] zählt sie zu den eingegossenen.

Die Tugenden, bei denen man fragen kann, ob sie zu katholischen werden, sind nach der bereits erwähnten älteren Ansicht die „potentiae" selber, was vor allem von denjenigen verteidigt werden muß, die wie Simon von Tournai und sein Anhang die Tugenden dem Menschen substantial nennen[4].

---

tanquam subiectum, sed dicuntur virtutes informari caritate, quia denominantur ab ea tamquam a fine principali et precipuo, ut ab ea dicantur bone et meritorie iuxta illud: cuius finis bonus, ipsum quoque bonum est. Omnis enim virtus vel eius officium sive usus finaliter tendit ad caritatem, id est ad dilectionem Dei et proximi iuxta illud: officium est usus virtutis et scientie, sucum trahens a radice fine, reciprocus in ipsa[m] secundum paganos vel in eius originem secundum teholegos." — In Gegensatz dazu stehen aber die Ausführungen Langtons im Kommentar zum Jakobusbrief: „Alii dicunt, quibus consentimus, quod illa fides, quam quis habet in mortali, nunquam erit illa, quam habet in caritate. Non potest esse. Immo dicunt quidam, quod adveniente caritate recedit fides informis et succedit formata sicut adveniente timore initiali recedit servilis" (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14443 fol. 439). Ebenso Römerbriefkommentar, Salzburg St. Peter, Cod. a X 19 S. 11.

[1] Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^{v}: „Solutio: Tria attenduntur: naturale bonum et usus et qualitas media inter illas, verbi gratia potentia credendi, credere et fides. Potentia credendi naturale bonum est et numquam efficitur virtus. Credere est usus illius potentie. Fides est qualitas media inter illa, et gratuitum bonum est. Quidam dicunt illam eliminari adveniente caritate. Et illud argumentum falsum est: caritas illam eliminat: ergo est vitium. Caritas enim non tantummodo eliminat vitia, sed etiam bona gratuita informia, quibus succedunt bona gratuita, que sunt virtutes: sicut servilis timor bonum gratuitum est, quod caritas eliminat, cui succedit timor castus. — Alii etiam dicunt, quod adveniente caritate illa informatur, et hoc nobis magis placet, primum tamen facilius defenditur.... Quod vero obicitur de fide, quia est gratuitum bonum et non naturale: ergo est meritorium: Non sequitur: Multas enim gratias confert homini Deus neque habenti caritatem, que tamen meritorie non sunt."

[2] Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 58^{v}: „Notandum ergo, quod secundum illos, qui dicunt, quod secus est de fide quam de dilectione (!). Dilectio enim naturalis non efficitur virtus, sicut fides informis gratuitum est, licet non gratum faciens." — Man vgl. auch Roland von Cremona (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39^{v}). [3] Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82.

[4] Fishacre vertritt ebenfalls diese Ansicht (Cod. Vatic. Ottob. 294 fol. 228^{v}). Gaufrid erwähnt und verwirft sie (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747

Gaufrid[1] zieht dafür schon die politischen Tugenden heran. Philipp der Kanzler aber weist, wenn er auch die politischen Tugenden noch in Betracht kommen läßt, besonders auf die eingegossene Tugend hin, die — und das ist wichtig —, weil sie nicht „gratum faciens" ist, als natürlich bezeichnet werden kann[2].

Nirgends aber zeigt sich bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts eine klare, eindeutige Äußerung, die erkennen ließe, daß ein geklärter Begriff des Übernatürlichen bestimmend geworden wäre für die Lösung der Frage nach dem Unterschied zwischen natur- und gnadenhaften Tugenden, bzw. nach dem Übergang von den einen zu den andern.

Zu deutlich spricht hier Radulphus Ardens, der ausdrücklich fragt, „utrum virtutes sint gratuite an naturales":

„Ad hoc respondemus, quod virtutes quantum ad primam originem naturales sunt. Quoniam vero propter primi hominis prevaricationem sic eas a⟨d⟩misit homo, ut per se eas nullatenus queat recuperare nisi Deo reparatore dante velle posse, gratuite nuncupantur. Quemadmodum si quis merito suo patrimonium suum amisisset, quod per se recuperare non valeret, si quis misertus ei patrimonium suum restitueret, posset utrumque dici, et quod hereditas illa esset ei paterna et quod gratis data."[3]

---

fol. 44): „Quidam dixerunt, quod potentie ipse fiebant virtutes. Contra quos sic: eadem ratione ratio, ingenium, memoria possunt fieri virtutes."

[1] A. a. O. fol. 44ᵛ: „Ad hoc dico, quod nihil potest fieri virtus theologica, nisi fuerit virtus politica sublata forma, que facit theologicam virtutem."

[2] Cod. Vat. lat. 7669 fol. 82: „Ad aliud dicimus, quod secundum eos, qui dicunt, quod naturalia fiunt gratuita, naturale accipitur pro naturali potentia et pro habitu acquisito per potentiam naturalem, ut est habitus consuetudinalis. Secundo modo accipitur naturale, quod innatum est, et hoc modo naturale non potest fieri gratuitum. Tertio modo accipitur large naturale quicquid non est gratuitum gratum faciens. Et sic fides informis est naturale. Et bene congruit, quod informetur a gratia gratum faciente, quia uterque habitus eiusdem est nature, scilicet infusus; sed innatus et aquisitus et infusus diversarum sunt naturarum." Wir begegnen dieser Ansicht auch bei Gaufrid von Poitiers (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 88): „Ego, qui dico, quod naturalia sunt gratuita, concedo, quod fides informis habetur cum caritate, sed non est informis cum caritate. Non enim concedo, quod duas habet fides, unam formatam, aliam informem. Et bene concedo, quod iste motus fidei, quo movetur martir non referendo ad Deum, est fidei formate, quia non semper refert ad Deum fides formata motus suos."

[3] Speculum universale, l. 1, c. 34. (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 9). — Man vgl. auch die Frage „Unde oriatur et per que nutriatur in nobis caritas":

Wir haben hier die Theorie von der völligen Umwälzung im Gnadenhaften durch den Sündenfall, nach der, um mit den Worten unserer Zeit zu reden, die Freiheit von der Begierlichkeit vor dem Sündenfall dem Menschen natürlich war und erst durch denselben zu etwas Gnadenhaftem wurde. Bei Anselm von Canterbury war sie in der Lehre von dem dem ersten Menschen eingeschaffenen „appetitus iusti" bereits vorgebildet [1].

„Oritur autem caritas in nobis ex concupiscibilitate aut amabilitate tamquam ex origine. Oritur et ex fide et prudentia tamquam ex earum auxilio et opitulatione. Enimvero concupiscibilitas nostra quid deberet diligere vel non diligere, quid magis vel minus, quid, quare et qualiter, ignoraret, nisi fides et prudentia eam prius illuminaret" (Lib. 11 — Cod. Vatic. lat. 1175 II fol. 225^{v}). Diese Verwandtschaft mit den bei Nikolaus (von Amiens) auftauchenden Gilbertschen Ideen (man vgl. auch Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 686 fol. 40^{v}: „... quod dicitur natura quantum ad creationem, dicitur gratia quantum ad recreationem vel reformationem") tritt noch deutlich bei Wilhelm von St. Thierry zu Tage, der sagt: „Quid est virtus? Filia rationis, sed magis gratiae. Vis enim quaedam est ex natura. Ut autem virtus sit, habet ex gratia. Vis est ex iudicio approbantis rationis, virtus autem ex appetitu illuminatae voluntatis.... Bona enim voluntas in animo est origo omnium bonorum et omnium mater virtutum. Sic e converso mala voluntas est origo omnium malorum et vitiorum. Ideo custos animae suae valde sollicitus esse debet circa custodiam voluntatis suae, ut prudenter intelligat et discernat, quid in totum velit vel volendum sibi sit, sicut est amor Dei; quid propter illud, sicut est amor proximi..." (Epistola ad fratres de monte Dei, lib. 2, c. 2 [SSL 184, 344]). Die Gnade dürfte hier als gratia sanans auftreten. Man vgl. ferner Abt Guerricus, In festo S. Benedicti Sermo 4 (SSL 185, 114).

[1] Man vgl. A. Landgraf, Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm von Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik: DivThom (Fr) 5 (1927) 155 ff. Die Ausführungen des hl. Anselmus findet man kurz zusammengefaßt auch noch in den Quästionen zur Gnadenlehre des Cod. lat. 18127 (13. Jahrh.) der Nationalbibliothek in Paris (fol. 343^{v}): „Voluntas vero, qua illud instrumentum afficitur, est duplex. Nam sicut visus habet plures aptitudines ad videndum lucem et per lucem ad videndum figuras et colores, ita instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones, quarum una ad volendum commoditatem, alia ad volendum rectitudinem, quia nihil aliud vult voluntas, que est instrumentum, nisi aut commoditatem aut rectitudinem, et quidquid vult, propter ista vult. Affectio commoditatis est, qua vult homo beatus esse et qua vult beatitudinem. Per illam vero, que est ad volendum rectitudinem, vult rectitudinem et rectus esse. Voluntas etiam commoditatis vult salutem corporalem, ut cum vult arare vel laborare, unde habeat, a quo tueatur vitam et salutem. Affectio rectitudinis est, qua vult homo cum labore addiscere, ut sciat recte, id est iuste vivere. In hoc quoque differunt, quod illa, que ad volendum commodum, non est hoc quod ipsa

Anders versucht Präpositinus das Übernatürliche zu erklären, das er im Glauben sieht:

„Item fides mea est supra rationem et ratione nullum naturale bonum est homine excellentius. Ergo fides supra omnia naturalia. Ergo non est aliquid naturale.“ [1] Nicht weiter führt seine andere Erklärung des „naturale“: „... Unde dat intelligere, quod alia docuit Dominus, alia predicavit. Docuit naturales iustitias; id est ea, que sunt nature consentanea; predicavit evangelium, id est ea, que sunt supra naturam. Illam distinctionem plenius innuit alia glosa dicens: docens de moribus active vite subditos, predicans de futuris vite contemplative perfectis. Unde dat intelligere, quod ea dixit naturalia, que pertinent ad mores, quia sunt nature consentanea; ea vero, que ad contemplationem pertinent, non naturalia, sed potius supra naturam esse ostendit.“ [2]

Seit Stephan Langton [3] einigte man sich aber mehr und mehr darauf, daß man in unserer Frage das „gratuitum“ mit

---

vult; illa vero, que est ad rectitudinem volendam, rectitudo est. Nullus quippe vult rectitudinem, nisi rectitudinem habens, neque potest aliquis rectitudinem velle, nisi rectitudine etiam, sicut impossibile est, quod aliquis admisso (!) instrumento utatur illo. Concedo ergo, quod voluntas faciliter potest mutari ad volendum commodum de se, sed faciliter non potest mutari ad volendum rectitudinem, quia hoc non potest esse sine rectitudine et ita sine gratia.“

[1] Summa (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353 fol. 32).

[2] Ebenda, fol. 33^{v}.

[3] Chartres, Cod. 430 fol. 141: „Contra illos, qui dicunt, quod naturalia efficiuntur gratuita: Cum dicitur ‚efficiuntur gratuita‘, qualiter sumuntur naturalia? Si quia suum habent esse naturale et a summa natura sunt, ita etiam omnia dona tam naturalia quam gratuita dicuntur naturalia. Si ideo quia naturaliter insunt, queratur ergo: ratio, cum naturaliter insit, quare non dicitur effici gratuita? — Responsio: gratuitum IIII^{or} modis: gratis datum: secundum hoc omnia dona tam naturalia quam gratuita dicuntur gratuita. Vel gratuitum dicitur gratis additum, ut ea que preter naturalia conferuntur, ut dotes temporis(!), scilicet pulcritudo etc. Dicitur gratuitum gratie signum, ut prophetia et huiusmodi dona. Et dicitur gratuitum id est gratum faciens. Et secundum hoc sumuntur hic(?), cum dicitur: naturalia efficiuntur gratuita. Ad hoc ergo, quod naturalia efficiuntur gratuita, oportet quod sint gratis addita et quod illis possumus (!) mereri vitam. Ratione autem inquantum ratio non possumus mereri, sed fide possumus. Hinc est, quod unum efficitur gratuitum et non reliquum.“ — Gaufrid (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^{v}): „Et licet hoc dicam, quod naturalia fiunt gratuita, tamen multe virtutes infunduntur in homine gratis, que non sunt gratuite, id est gratum facientes, sed adveniente caritate fiunt gratuite.“ — Petrus von Potiers, Sentenzen III 17 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. lat. Q. 117 fol. 26). — Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 15 Vorbemerkung (München 1500 fol. 207^{v}): „Notandum, quod, quamvis natura dicatur multi-

dem „gratum faciens" gleichzusetzen habe. Zugleich identifiziert man das „gratum faciens" mit dem, was Verdienstwert besitzt [1].

Noch weitherziger ist eine spätere Quästionengruppe des Cod. lat. 3804 A der Pariser Nationalbibliothek, die nicht nur mit Sicherheit eine eigenartige Beschreibung des „naturale" gibt, sondern auch das „gratuitum" so eindeutig fixiert, daß man sie als Abschluß der Entwicklung in diesem Punkt betrachten möchte. Als Ergänzung der im dritten Teil gemachten Ausführungen seien darum ihre Worte hier festgehalten [2]:

„Quid dicatur naturale, cum dicitur ‚naturalia fiunt gratuita', questio est. Si dicatur, quod habitus acquisiti, videtur, quod non debeant dici potius naturalia quam gratuita, cum non sint omnino preter naturam nec omnino a natura. Et ita, qua ratione dicuntur naturalia, et debent dici gratuita. Potentie non, nam ille non sunt habitus, sed gratuita sunt habitus. Si dicitur, quod dicitur naturale, id est nature consonum: ergo caritas est naturale, quoniam nature consona. Natura enim dictat diligendum esse Deum super omnia. Set si dicatur, quod non, sed dictat natura homini diligere se super omnia: ergo hoc preceptum ‚diliges Dominum Deum tuum' etc. non est scriptum in corde hominis.

Ad hoc dicendum, quod naturale sumitur multis modis: uno modo dicitur naturale, quod est pars nature, et sic potentie sunt naturales.

---

pliciter, tamen hoc solum dicitur naturale habitus nature consentaneus naturalium potentiarum exercitio acquisitus et sine gratia superaddita, tamen non sine Deo, sine quo nichil possumus facere, sicut sunt caritas informis sive politica et largitas et sic de aliis. Et fides informis, qua quis credit Deum unum et remuneratorem esse. Gratuitum vero dicitur, quod gratis datur et gratum facit, id est dignum vita eterna, sine qua non est salus." Hugo a Sancto Charo schreibt (Cod. Vatic. lat. 1098 fol. 103^{v}): „Ad ultimum dicimus, quod naturale dicitur hic legi nature ... non inconsonum. Si enim sumitur super illud Matth. VIII: ‚Nam et ego homo sum sub potestate constitutus sub me habens milites'. Ibi glossa: milites et servi centurionis sunt virtutes naturales, quarum copiam multi deferunt secum venientes ad Christum. Et facit secundum hec auctoritas multum pro hac opinione, que dicit, quod naturalia fiunt gratuita, id est idem sunt habitus naturales et gratuiti. Sed gratuiti sunt, quando sunt cum caritate, naturales tantum, quando sunt sine caritate."

[1] Langton (Chartres, Cod. 430 fol. 26): „Sic facit gratia informans, que in homine Deo facit gratum: Sublevat enim opus et informat, ut homo eo directe mereatur. Sed gratia eliciens non facit hominem gratum Deo, immo excitat ad operandum tantum et dicitur gratia quia gratis data; unde inefficax est ad merendum." — Odo von Ourscamp (I. B. Pitra, Analecta, 112). — Gaufrid von Poitiers (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 15 747 fol. 45). — Roland von Cremona (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39^{v}).

[2] Fol. 224.

Alio modo dicitur naturale, quod est a primis generantibus habilitans, sicut habilitates naturales ut castitas naturalis et huiusmodi. Unde Iob XXXI ‚ab infantia crevit mecum miseratio', et Eccli. I ‚initium sapientie timor Domini, et a vulva contritus est'. Tertio modo dicitur naturale, quod est consentaneum nature, id est rationi secundum utrumque iudicium eius, scilicet iudicio discretionis et iudicio diffinitionis, [224v] et isto modo virtutes informes dicuntur naturales. Et sic caritas non est naturalis. Non enim subest iudicio diffinitionis, licet subsit iudicio discretionis. Et illud preceptum ‚diliges' etc. est naturale secundum primum iudicium scilicet discretionis.

Similiter gratuitum accipitur tripliciter. Dicitur enim gratuitum gratis datum, et sic potentie etiam sunt gratuite. Et dicitur gratuitum gratis datum et ad gratiam habilitans, sic virtutes informes. Et iterum dicitur gratum faciens, et sic caritas gratuitum est. Et istis duobus modis sumitur gratuitum, cum dicitur, quod naturalia fiunt gratuita."

Jedenfalls wurde durch die Fixierung des „gratum faciens" als desjenigen, was Verdienstwert bezitzt, der Zweck als Unterscheidungsmerkmal zwischen der naturhaften und der gnadenhaften Tugend von neuem unterstrichen.

Ehe man aber den letzten Schritt zur Erkenntnis des seinshaft Übernatürlichen tun konnte, war noch die schwierige Frage zu klären, ob ontisch die gleiche Tugend naturhaft und gnadenhaft sei, mit andern Worten: ob das Gnadenhafte der Tugend etwas rein Äußerliches sei, oder ob es sie innerlich seinshaft vom Natürlichen unterscheide.

Die Anschauung, daß das Gnadenhafte in der rein äußerlichen Hinordnung auf das letzte Ziel bestehe, haben wir bei Simon von Tournai und beim Magister Martinus bereits gefunden. Langton[1] scheint mit ihr noch zu sympathisieren,

[1] Chartres, Cod. lat. 430 fol. 141. — Diese Meinung wird auch von dem in unserer Frage der Gilbertschen Richtung angehörenden Verfasser von Quästionen des Cod. lat. 3804 A (fol. 224v) der Pariser Nationalbibl. verteidigt: „Sed nota, quod illud, quod est bonum simpliciter naturali, non est bonum theologo, sed quoddam bonum, ut iste terminus ‚quoddam' diminuat de ratione boni. Est enim finis naturalis virtutis pax temporalis. Illa non sufficit theologo, sed insuper intendit pacem eternam, scilicet vitam eternam. Cum ergo habitus ille, qui erat ad pacem temporalem secundum naturalem [virtutem], convertitur ad Deum propter eternam vitam, fit gratuitus. Quod ergo obicitur, quod diversa sunt officia et diversi fines, dicendum quod non sunt diversi simpliciter. Nam theologus supponit et

da er sagt: „... ad hoc, quod naturalia efficiantur gratuita, oportet, quod eadem intentione fiant et ad eundem finem referantur, ad quem (fol. 141^{v}) gratuita". Präpositinus[1] und Gaufrid von Poitiers[2] machen energisch dagegen Front.

Bereits Langton erwähnt eine Gnade, die weder identisch ist mit den Tugenden, noch mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die aber selber Form aller Tugenden ist[3]. Sie wird auch von Gaufrid[4] erwähnt. Da dieser selber Stellung nimmt, bringt er vor allem die Rede auf die eingegossenen Tugenden[5], denen er den Namen theologische Tugenden gibt. Auch Peter von Poitiers waren sie bereits bekannt[6]. Zu ihnen

---

officium naturale et finem et superaddit suum officium et finem." Die Glossen zur Sentenzenabbreviation des Kardinals Hugo schreiben diese Ansicht Hugo zu (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 16412 fol. 80): „Hugo dicit, quod naturalia gratuita (!), id est hiidem sunt habitus naturales et gratuiti in essentia, sed naturales, quando sunt sine caritate, gratuiti cum caritate, et differunt sicut carbones extincti et accensi."

[1] Summa (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^{v}).

[2] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^{v}.

[3] Chartres, Cod. lat. 430 fol. 141: „Quidam dicunt, quod sicut potest informari fides informis, ita et dilectio naturalis, et dicunt, quod omnes virtutes informantur quadam gratia, que non est virtus nec aliquod VII [donorum] Spiritus Sancti." — Diese Ansicht ist auch erwähnt in der bereits genannten, sicher noch der Frühscholastik angehörenden Quästionengruppe des Cod. lat. 3804 A (fol. 224^{v}) der Nationalbibl. in Paris: „Ad hoc sciendum, quod quidam dicunt, quod naturalia non fiunt gratuita. Alii dicunt, quod immo. Quorum triplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod fiunt gratuita a caritate veniente. Sicut enim carbo ignitus ignit carbones extinctos, ita caritas virtutes informes informat et facit esse gratuitas. Alii dicunt, quod fiunt naturalia gratuita non a caritate, sed a gratia infusa. Unde Isa. XXVI: ‚ros lucis ros tuus', glossa: misericordia tua fidem irrigans et perducens ad operationem sicut ros semen. Alii dicunt, quod immediate a Deo fiunt gratuita scilicet intenssione sicut fides, cum est informis, remissa est et imperfecta. Sed formata intenssa est et perfecta. Credit enim articulos propter primam veritatem." Diese dritte Ansicht erwähnt auch Robert Kilwardby (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 983 fol. 44^{v}). Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade 56.

[4] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 44^{v}: „Ad hoc dicit magister, quod copulatur quedam forma, que facit ipsam fidem gratiam et ipsa fides non est gratia." Er lehnt diese Ansicht ab.

[5] Ebd. fol. 45.

[6] Sentenzen III 17 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 26): „Sciendum est autem, quod ista, scilicet sapientia, scientia et intellectus non sunt ille naturales potentie anime, immo sunt dona Spiritus Sancti gratuita. Naturalia tamen, que sunt in anima, reformantur per ista et

gibt es für die politischen Tugenden keinen Übergang. Sie sind die Tugenden im eigentlichen Sinn und werden nur durch die Gnade Gottes gegeben[1]. Ihnen ist es substantial, Tugenden zu sein. Die Frage, „utrum fides informis fit formata", wird von Präpositinus[2] und andern in einer Form behandelt, die ebenfalls offenkundig die Kenntnis solcher eingegossener Tugenden voraussetzt.

Damit war trotz eines unverkennbaren Fortschrittes immer noch lediglich das bereits in der Augustinischen Definition der Tugend enthaltene Merkmal „quam Deus in nobis sine nobis operatur" deutlich herausgeschält und der Mensch als Wirkursache der Tugend reflex ausgeschaltet[3]. Wir haben hier

---

vivificantur." Ferner III 21 (fol. 27): „utrum autem qualitas eadem maneat, quando est informis et quando advenit caritas, an alia sit cum caritate, priori qualitate desinente esse, nemo scit."

[1] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 45 und 46.

[2] Summa (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^{v}). Der Text findet sich oben S. 211, Anm. 1. — Petrus von Poitiers, Sentenzen III 21 (man vgl. die vorausgehende Anmerkung). — Udo (Cod. Vatic. Palat. lat. 328 fol. 48^{v}): „Si vero queratur, utrum illa informis qualitas, qua malus christianus universa credit, que bonus christianus, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia qualitas succedat, que virtus sit. Sine periculo dici potest. Nobis tamen videtur, quod illa qualitas, que prius erat, remaneat et accessu caritatis virtus fiat." — Wilhelm von Auxerre, Summa aurea III, tr. 2, q. 3 (Paris 1500) 92^{v}: „Solutio: Dicimus propter has rationes, quod necessarium est in iustificatione impii precedere motum fidei. Et dicimus, quod homini speranti motu spei informis potest infundi gratia. Sed necessarium est, quod ille motus informis incipiat non esse in instanti infusionis gratie, non quia sit contrarius gratie, sed ei oppositus, sicut adveniente caritate expellitur timor servilis, licet sit bonus. Novus enim homo novis motibus movetur, quia ex novis causis, id est virtutibus tunc de novo datis. Unde oportet, quod actus veteris hominis sive deformes sive informes cessent advenientibus formatis."

[3] Interessant sind folgende hier hereingehörende Ausführungen im Speculum universale (l. 1, c. 20) des Radulphus Ardens: „Quis est auctor virtutis? — Solus Deus operatur illam in nobis. — Ceterum, cum universaliter sit verum, quod solus Deus operatur tam subiecta formarum quam formas subiectorum, quare hoc precipue de forma virtutis hic dicitur? — Ut causa superbie removeatur. Quia enim ex vehementi, longa laboriosaque liberi arbitrii applicatione vix tandem ad virtutem pervenitur, visum est a philosophis, quod humanus labor et industria mentis virtutes operetur. Unde Platus(?) ait, quia(?) quando(?) animum ipse superabo. Que superbie [que] opinio, ut penitus a cordibus fidelium excludatur, descripta virtute subiecit vir, quoniam solus Deus virtutem in nobis operatur. Quamvis enim laboret et serat colonus, quamvis quoque plantet et riget ortholanus, tamen

nichts anderes als die nachher von Philipp dem Kanzler[1] so stark betonte Unterscheidung zwischen „habitus innatus", „acquisitus" und „infusus", die über die Herkunft, nicht aber endgültig über einen seinshaften Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Tugend entscheidet. Dies läßt sich auch aus der Behandlung der öfter auftauchenden Frage, „utrum caritas possit esse informis", ersehen, die weder von Langton[2], noch von Präpositinus[3] oder Gaufrid von Poitiers[4] mit einem Hinweis auf irgend einen seinshaften Unterschied zwischen der natürlichen Liebe und der „caritas" gelöst wird.

Immerhin aber findet man bei Philipp dem Kanzler bereits das entschiedene Zugeständnis: „Et bene congruit, quod [fides informis] informetur a gratia gratum faciente, quia uterque habitus eiusdem est nature, scilicet infusus; sed innatus et acquisitus et infusus diversarum sunt naturarum."[5] Dazu verlangt auch er zum „gratum faciens" die Hinordnung auf das Ziel der „caritas"[6].

---

per se Deus sine illis incrementum preficit (!). Sed et nos, quamvis studium nostrum ad virtutem applicemus, tamen Deus per se sine nobis virtutem creat" [Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 7].

[1] Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82. — In den ersten Quästionen des Cod. lat. 353 (fol. 58^{v}) der Erlanger Univbibl. wird diese Unterscheidung bereits als eine eingebürgerte behandelt.

[2] Chartres, Cod. lat. 430 fol. 141.

[3] Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 42^{v}: „De dilectione autem naturali omnino aliter est. Nam dilectio naturalis nichil aliud est quam potentia diligendi, et inter illam et diligere nullum medium in eo, qui caritatem non habet. In eo vero, qui caritatem habet, caritas medium est. Omnis ergo motus diligendi, qui procedit ex caritate, procedit ex naturali dilectione, sed non convertitur."

[4] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 45: „Queritur, quare naturalis dilectio non possit formari sicut fides informis? — Dicimus: omnis virtus universalis est habitus. Si enim non sit universalis, non est virtus, ut si quis credat aliquid discredendum, licet alia omnia credat, non habet fidem. A simili: Si dilectio est virtus, oportet, quod omnia diligenda diligat. Sed si hoc facit, formata est, quia caritas est. Et si hoc non facit, virtus non est. Cum ergo non sit virtus politica, non potest fieri theologica. Quare non potest fieri caritas."

[5] Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 82.

[6] Ebd. — Nach Philipp hat die fides informis das Gute als solches noch nicht zum Gegenstand; sie wird erst durch die „caritas" darauf hingeordnet und wird darum erst durch die „caritas" zur Tugend: „Ad id autem, quod obicitur, quod fides est in verum et virtus in bonum etc., de fide responsio est, quod considerandus est actus eius multipliciter. Nam quidam actus eius

Damit sehen wir bei Beginn des 13. Jahrhunderts im Rahmen der Frage nach dem Übergang von der natürlichen zur gnadenhaften Tugend deutlich die Keime entwickelt, die schon im 8. Jahrhundert aus den Vätersentenzen hervorsprossen: die gnadenhafte, d. i. verdienstliche Tugend muß auf das Ziel der „caritas" hingeordnet sein; sie kann nur von Gott hervorgebracht werden.

Um nun feststellen zu können, ob man auch schon das deutlich erfaßte, was unsere heutige Theologie übernatürlich nennt, ist noch zu erforschen, wie man sich zur Tatsache stellte, daß das Ziel der „caritas" bzw. das Verdienst die Natur des Menschen übersteigt.

---

habet verum pro materia, veritatem scilicet articulorum, circa quam est, et secundum hunc actum non cognoscitur, quod fides sit virtus, quia hic est actus communis et fidei informi et fidei formate, verbi gratia cogitare prime veritati cum assentione propter se, sive actus iste credere Deum, vel que vera sunt de Deo. Preter hoc est actus eius, cuius finis est verum. Sed hoc dicitur vel secundum rationem veri et tunc est actus ille in intellectu, vel secundum rationem boni et tunc est in libero arbitrio actus ille, per quem actum tenditur in verum tanquam in bonum potentie et ipsius beatitudinem; et per hunc actum dinoscitur fides virtus. Et per hoc patet, quod fidei virtutis non est finis verum secundum rationem veri, sed secundum rationem boni; ut sicut finis caritatis est simpliciter bonum, ita fidei finis sit quoddam bonum, hoc est verum sub ratione boni; et per hoc fines distinguntur" (fol. 81). — Wilhelm von Auxerre versuchte auch, abgesehen von der „caritas", einen für die Konstituierung der Tugend notwendigen „amor" im Glauben nachzuweisen (Summa aurea III, tr. 12, q. 2. — [Paris 1500] 198^{v}). Es bleibt aber die Frage, ob die „fides informis" zur „formata" wird, im wesentlichen unabhängig davon, ob man die „fides informis" bereits als Tugend bezeichnen kann. — Doch darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß Wilhelm von Auxerre die „fides informis" für ein Glauben „propter argumenta" hält (II, tr. 11, p. 4, q. 2 [fol. 65]). Ihm schließt sich auch hier Hugo a S. Charo an (Leipzig, Univbibl., Cod. lat. 573 fol. 161^{v}).

Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils

Von Karl Prümm S. J.

II. Vom frühen Mittelalter bis zum Beginn der Echtheitskontroverse.

Wir durchgehen 1. dogmatische, 2. apologetisch-polemische, 3. exegetische, 4. aszetische, 5. homiletische Literatur, 6. geistliche Dichtung, 7. katholische Virgilkommentare.

1. Wenn wir den Gang der Sibyllen durch die dogmatische Literatur des Mittelalters verstehen wollen, müssen wir mit der Entwicklung der Lehre von der „fides implicita" Fühlung nehmen[1]. Durch sie gewann die theologische Seite des Sibyllenproblems in kurzem ein ganz anderes Aussehen. Wer von den Vätern herkommend nach der Erwähnung der Sibyllen in der mittelalterlichen Scholastik Ausschau hält, macht sehr bald die überraschende Entdeckung, daß die prophetischen Frauen des Heidentums das Ansehen, das sie bei Augustinus genießen, merklich eingebüßt haben. Dieses beruhte eben, wie wir sahen, wesentlich auf dem Gedanken von der absoluten Heilsnotwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an den Mittler. Zu einer so rigoristischen These bildete die Annahme besonderer Propheten des Heidentums ein mindestens billigerweise gefordertes Korrelat. Eigentlich hatte nun Augustinus selbst die Unterscheidung entdeckt, die berufen war, die Härte seiner Forderung zu mildern. Er hatte nämlich die Frage aufgeworfen, wie ein und derselbe Glaube an Christus die Gerechten der beiden Testamente, ferner innerhalb des N. T. die „carnales" und die „spirituales" rechtfertigen könne. Für den ersten der

[1] Die Darstellung dieser Lehrentwicklung bei G. Hoffmann, Fides implicita I—III (Leipzig 1903—1909), ist für die Zeit von Hugo von St. Viktor bis zum Konzil von Trient durch R. M. Schultes, Fides implicita (Regensburg 1920), vielfach berichtigt worden. In einen weiteren Zusammenhang wird die Lehre bei L. Capéran, Le problème du salut des infidèles (Paris 1912), gestellt.

beiden Fälle hatte er sich durch die Unterscheidung einer „fides occulta" und „revelata" geholfen. Die Einheit des Glaubens bei verschiedener Verständnisstufe innerhalb der Reihen der Gläubigen des N. T. hatte er in die Formeln „fidei confessio carnaliter cogitata" bzw. „spiritualiter considerata" gefaßt (Contra Faustum 19, 14; Enchiridion 114; vgl. Schultes 21).

Es brauchte indes noch Jahrhunderte, bis man daran dachte, den Gedanken der augustinischen Unterscheidung für alle dem Vollzug der Erlösung voraufgehenden Stadien der göttlichen Menschheitsführung nutzbar zu machen, bis man den sogenannten „status legis naturae", dem die ganze vorchristliche Heidenwelt zuzuweisen war, in das Privileg der „fides carnaliter considerata" oder „occulta" ausdrücklich miteinbegriff. Der Anlaß zu dieser Auswertung der augustinischen Distinktion war geboten, als Peter Abälard die Frage nach den Heilswegen, die der vorchristlichen Heidenwelt offenstanden, auf eine theologisch unhaltbare Weise zu lösen versuchte. Er stempelte die großen Geister des Heidentums einfachhin zu Christen [1]. Ein solches Verfahren schloß natürlich den Verzicht auf den Geheimniscarakter von Offenbarungslehren, wie der von der Trinität, mit ein. Es stand ganz im Einklang mit einer übertriebenen Hochschätzung der Religiosität des Heidentums, wenn Abälard auch das Prophetenamt der Sibyllen samt dessen angeblicher Beglaubigung durch Virgils 4. Ekloge seinen Zeitgenossen wieder laut verkündete. Äußerlich gesehen tritt diese Ausführung Abälards — im wesentlichen ein Exzerpt aus den einschlägigen Augustinusstellen mit einer stärkeren Heranziehung des Textes der Ekloge — abseits von den Erörterungen des Gelehrten über das antizipierte Christentum der Heiden auf; sie findet sich in jenem „feminei sexus encomium" (Ep. 7 [ML 178, 226]), das er der Héloïse sandte (ebd. 246 f.).

In erster Linie waren es die Viktoriner, die den wissenschaftlichen Kampf mit Abälard aufnahmen. Sie haben unter Beibehaltung der absoluten Heilsnotwendigkeit des theologischen Glaubens die augustinische Unterscheidung (mit einer unwesentlichen Änderung: statt „fides occulta" sagten sie

[1] Die Stellennachweise bei Capéran S. 174 f.

„fides velata in mysterio") für die Feststellung des den Heiden genügenden Glaubensmaßes nutzbar zu machen gesucht. Es war nicht zu vermeiden, daß schon durch die ersten Schritte auf dem Wege der nun einsetzenden Gedankenentwicklung das Ansehen der „prophetae gentium" schwer mitbetroffen wurde.

Im Vordergrund der in den Rahmen der theologischen Untersuchungen über den Glauben sich einbürgernden Teilabhandlungen „de fide antiquorum" steht zwar auch noch weiterhin die Betrachtung der verschiedenen Stufen der von der Offenbarung unmittelbar erfaßten Menschheit, also der Gläubigen der beiden Testamente. Allein schon Hugo von St. Viktor wirft, nachdem er über diese das Wesentliche gesagt hat, auch die Frage auf, wie es mit denen gestanden habe, an die eine Offenbarung über den Mittler nicht ergangen sei: „Quomodo ergo hoc credebant?" Er antwortet: „Alii, quibus magis assentimus, dicunt eos fidem Christi velatam in mysterio habuisse; et quod alii, quibus revelatio facta erat, sciebant et credebant, hoc isti (etsi nescirent) credebant: commiserant enim illis fidem suam." Beispiele eines solchen demütigen Anschlusses an eine andern Menschen zuteil gewordene Offenbarung stellen nicht so sehr die stolzen heidnischen Philosophen dar, als vielmehr das Weib von Sarepta und Job (Summa Sententiarum tr. 1, c. 3 [ML 176, 46 D f.])[1]. Bezeichnenderweise vermeidet es Hugo, die Träger der Offenbarung, an die sich die Heiden nach seiner Theorie anschließen müssen, innerhalb der Heidenwelt selbst zu suchen. Sogar Job gilt ihm als ein Mensch, der diesen Anschluß selbst gefunden, nicht so sehr andern geboten hat. So geht offenbar auch bei Hugo die Tendenz schon dahin, sich von der Annahme von Christuspropheten innerhalb der Heidenwelt unabhängig zu machen[2].

Bei Richard von St. Viktor scheint die Darstellung der Religionsentwicklung des Heidentums, soweit sie eine positive, das Christen-

---

[1] Diese und ähnliche Ausführungen Hugos sind, wie auch die sie bestätigenden Darlegungen des hl. Bernhard (ML 182, 1030 ff.), sachlich gegen Abälard gerichtet; vgl. die Bemerkung in der dem Opus X des hl. Bernhard bei Migne a. a. O. vorausgeschickten admonitio: „Abaelardus quaedam habet affinia, quae carpit in hoc loco Bernardus." Eine Spitze gegen Abälards messianische Deutung der 4. Ekloge braucht deswegen nicht angenommen zu werden.

[2] Dieser Eindruck wird durch eine andere Beobachtung verstärkt. Einer der drei Wege, die es nach Hugo ermöglichen, etwas nicht ausdrücklich Erkanntes einschlußweise zu glauben, besteht in der Benützung vorbildlicher Heilsmittel. Die Ausdrücke, die er zur Kennzeichnung dieses Weges wählt, legen die Auffassung nahe, der Viktoriner nehme solche Heilsmittel auch für die Heidenwelt an (De sacr. l. I, c. 7 [ML 176, 340]).

tum vorbereitende Seite aufweist, wiederum in der Annahme ausgesprochener Propheten des Heilandes zu gipfeln. Im Liber de Verbo incarnato ad Bernardum Clarevallensem Abbatem c. 8 (ML 196, 1002 ff.) legt Richard im Anschluß an den Text „Et veniet desideratus cunctis gentibus" (Agg. 2, 8) dar, wie man in der Heidenwelt allmählich zur Erwartung des kommenden Erlösers vorgedrungen sei[1]. Der erste Schritt bestand in der Einsicht in das sittliche und religiöse Elend der Menschheit. Dazu gesellte sich die Erkenntnis, daß die Quelle dieses ganzen Elendes in der Ursünde liege, und die Furcht vor dem anscheinend unausweichlichen Ende, dem ewigen Verderben. Manche Heiden gelangten dann durch reifliche Überlegung unter Anleitung der Gnade bis zur Erkenntnis der Möglichkeit einer Erlösung; dabei blieb ihnen aber unbekannt, was Gott selbst darüber beschlossen habe. Zuletzt wurde einigen Menschen, und zwar nicht nur aus der Zahl der Juden, sondern auch aus der Masse der Heidenwelt, Gottes Heilsplan dergestalt offenbart, daß sie das Geheimnis unserer Erlösung großenteils vorauserkannten; manche kündeten es auch ihren Mitmenschen, andere endlich zeichneten es gar schriftlich auf. „Testantur haec praeconia prophetarum, vaticinia gentium." Wir werden uns kaum täuschen, wenn wir annehmen, Richard habe hier an die Sibyllen gedacht. Doch ist zu beachten, daß er die Frage nach den von der Vorsehung gegenüber den Heiden befolgten Wegen der Heilsführung rein geschichtlich und nicht, wie Hugo, dogmatisch betrachtet. Nicht die theologische Unentbehrlichkeit solcher heidnischer Propheten, sondern nur die Geschichtlichkeit ihres Auftretens wird bejaht.

Die Entwicklung der dogmatischen Untersuchungen über das zum Heile notwendige Glaubensmaß führt in ihrer nächsten Stufe schon zu Petrus Lombardus. Die Lehre und Formulierungen Hugos über die „fides antiquorum" erscheinen bei ihm in der 25. Distinktion des 3. Buches und werden infolgedessen Gemeingut der nächsten Jahrhunderte; diese legen ja ihre theologischen Erkenntnisse auch nach dem Erscheinen der Summa th. des hl. Thomas hauptsächlich in Kommentaren zum Magister sententiarum nieder. Der Lombarde hat also durch die Aufnahme der Frage „de antiquorum fide" den theologischen Ort bestimmt, an dem von nun an gelegentlich auf die (von ihm selbst nicht erwähnten) Sibyllen hingewiesen wird.

Bedeutsam war nun der Umstand, daß Thomas von Aquin den Gedanken von der Implikation des Glaubens an

[1] Capéran hat die religionspsychologisch feinen Ausführungen Richards nicht angezogen.

die Menschwerdung im Vorsehungsglauben vertrat. So war zum ersten Mal ein Weg aufgezeigt, auf dem sich die Mitteilung der kommenden Menschwerdung an die Heiden als entbehrlich erweisen und mit dem Genügen des Hebr. 11, 6 geforderten Glaubens an das Dasein Gottes und die ewige Vergeltung voller Ernst machen ließ (über die Texte vgl. Schultes 79). Im Sentenzenkommentar (3, d. 25, q. 2, a. 2) und in De veritate (q. 14, a. 11 ad 5) ist allerdings zur Lösung der schwierigen Frage nach den Heilswegen der vorchristlichen Heiden noch eine ihnen eigens zuteil gewordene ausdrückliche Offenbarung als geschichtliche Tatsache angenommen: „. . . sicut patet de Sibylla, quae de Christo expresse prophetavit". An der einschlägigen Stelle der Summa th. (2, 2, q. 2, a. 7 ad 3) wird zwar an dieser Tatsache mit Berufung auf Augustinus noch immer festgehalten, jedoch die „fides implicita in divina providentia" als der gewöhnliche und ordentliche Heilsweg der Heiden betont[1]. In den im 17. Jahrhundert ausgefochtenen Kämpfen um die Autorität der Sibyllen wurden die grundsätzlichen Ausführungen des großen Kirchenlehrers über die Mitteilbarkeit der Prophetengabe an Personen zweifelhaften Charakters und über die Schriftgrundlagen dieser Annahme von Katholiken und Protestanten angezogen. Sie finden sich Summa th. 2, 2, q. 172, a. 6, besonders in den Antworten auf die Objektionen[2].

---

[1] „Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset: secundum illud Iob 35: ‚Qui docet nos super iumenta terrae'." — Die Nachwirkung dieses Gedankens wird unter anderem daraus ersichtlich, daß er in das angesehene Geschichtswerk des hl. Antoninus übergegangen ist (Tit. 3, c. 7 [Lyon 1586] 78 E).

[2] „Ad primum ergo dicendum, quod prophetae daemonum non semper loquuntur ex daemonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifeste legitur de Balaam . . ., quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde etiam per prophetas daemonum aliqua vera praenuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quae etiam ex adversariis testimonium habet, tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllae multa vera praedixerunt de Christo." — Auch in der Summa c. Gent. 3, c. 154 spricht

Ungefähr gleichzeitig mit Thomas und Scotus setzt eine Bewegung ein, die an die religionsphilosophischen Fragen des Glaubenstraktates und die damit zusammenhängenden allgemein-religionsgeschichtlichen Probleme anders herantritt. Sie betont das Erfahrungswissen und weist einen mystischen Einschlag auf. Roger Bacon geht so weit, daß er die Astrologie gutheißt. Das mußte zu einer Höherwertung der Sibyllen führen [1].

Mit dem 16. Jahrhundert mußte auch im Hauptstrom der Scholastik der Name der Sibyllen schon deswegen wieder auftauchen, weil Thomas damals anstelle des Lombarden Grundtext wurde. Schon Cajetan, der sachlich das Mittelalter abschließt, pflegt diese neue Lehrmethode. Für seine Stellung zum Sibyllenproblem ist die Bemerkung bezeichnend, die er als einzige zu 2, 2, q. 172, a. 6 macht [2].

„. . . . hoc solum dicendum occurrit, quod Sibyllae, quae hic inter daemonum prophetas computantur, superius in q. 2, a. 7 ad 3 inter personas in fide Christi explicite salvatas computari videantur. Materia siquidem haec incerta cum sit, quoniam de individuis non pertinentibus ad fidem est, modo in unam, modo in aliam partem declinare permittitur." Das ist mittelalterlich-scholastische Denkweise in geschichtlichen Fragen. Die Sibyllen gelten als Typ einer Gattung. Um ihre geschichtliche Existenz macht man sich nicht allzu viel Sorgen. Man verweist auf sie, wo es passend erscheint. Das Interesse gilt dabei der gesamten Klasse von Propheten, denen man sie zuweist, mögen es nun „prophetae Christi" oder „prophetae daemonum" sein. Sollte man sich mit der Einordnung in eine der beiden Gruppen vergriffen haben, so haben doch gewiß die Gruppen selbst existiert. Und darauf allein kommt es an.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts faßt D. Bañez die Arbeiten der Schule des F. de Vitoria in seinen großen Kommentaren zur Summa des hl. Thomas zusammen (Venedig 1602). Zu 2, 2, q. 2, a. 7 werden nur knappe spekulative Erläute-

---

Thomas von dämonischen Voraussagungen (de divinationibus daemonum). Als Beispiele erscheinen aber nur die auguria und somnia der klassischen Religionen unter Hinweis auf Valerius Maximus (1, 1).

[1] Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie II (Mainz 1865) 920 Anm. 1. Eine bezeichnende Stelle aus dem Opus tertium druckt Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions I (Paris 1925) 121 Anm. 4 ab.

[2] S. Thomae Aquinatis opera omnia, cum commentariis Thomae de Vio Caietani I (Romae 1899) 384.

rungen geboten. Den Stand der Forschung über das Fragengebiet der „fides implicita" zeigt uns der ausführliche Kommentar zu a. 8. Hier verbreitet sich Bañez über das heilsnotwendige Glaubensmaß, besonders auch über die Unerläßlichkeit des Glaubens an die Menschwerdung oder doch an einen Mittler. Die Zerlegung der „fides implicita" in eine „fides confusa et distincta" hilft ihm nur den Glauben des alttestamentlichen Offenbarungsvolkes besser verstehen (349 C). Für das Zeitalter der „lex naturae" genügte die „fides implicita" an den Mittler (351 C); das Vorhandensein einer solchen zu allen Zeiten wird nur als geschichtliche Tatsache festgehalten und unter anderem mit einem Hinweis auf die Sibyllen begründet (352 D).

Auf den gleichen Entscheid kommt auch die Stellungnahme des Gregor von Valencia hinaus: In der Zeit vor der Ausbreitung der Erlösungsbotschaft war die „fides mediatoris explicita" für die Heiden grundsätzlich entbehrlich, praktisch aber nach Ausweis auch des Sibyllenzeugnisses gegeben (Comment. theol. III [Ingolstadt 1605], disp. I, q. II, p. IV, pag. 402).

Der umfangreiche Traktat des F. Suarez „De fide", der seiner Entstehung nach noch ins 16. Jahrhundert gehört, handelt disp. 8, sect. 7 „de causis et effectibus prophetiae". Unter n. 2 werden die Gründe dargelegt, warum die Gabe der Weissagung sich mit dem Stande der Sünde vertrage. Dabei ist außer auf Balaam natürlich auch auf die Sibyllen hingewiesen, aber nicht ohne Vorbehalt[1].

Aus der disp. 12 (De necessitate fidei quatenus est medium ad salutem) sind die Sibyllen gänzlich verschwunden, obwohl die Unterfrage der sect. 3: „Quarum rerum fides explicita fuerit ad salutem necessaria ante Christi adventum" Gelegenheit genug bot, sie zu erwähnen, und in n. 14 die wichtigeren Fundstellen über das Genügen der „fides implicita" von Hugo von St. Viktor und Bernhard an bis auf Cano verzeichnet werden. — Im Traktat „De incarnatione" erscheint der überkommene τόπος wieder, äußerlich gesehen unter apologetisch-

[1] „Adhibet rursum divus Thomas exemplum in Sibyllis, de quibus tamen quidquid Abulensis ea quaest. 14 (des Josuekomm., die vorher angezogen ist; vgl. dazu unten S. 233) et alii contendant, non satis constat, quales fuerint, ut Caietanus advertit."

polemischer Rücksicht: „An incarnationem factam esse possit contra infideles convinci". Es handelt sich aber um die rein natürliche Erkennbarkeit des Menschwerdungsgeheimnisses. Der Einwand hiergegen aus der angeblichen Tatsache der Sibyllensprüche wird durch die Erklärung hinweggeräumt, daß hier in Wahrheit eine übernatürliche Quelle vorliege, entweder echter Prophetismus oder Entlehnungen aus den alttestamentlichen Schriften (q. 1, a. 1, s. 3).

2. Einer ausgebauten apologetischen Literatur konnte das Mittelalter entraten. Die Fragestellungen der S. c. gent. des hl. Thomas legten eine ähnliche Erwähnung der Sibyllen wie in der theologischen Summe nicht nahe (vgl. jedoch oben S. 225 A. 2). In der Frühscholastik hatte Petrus von Blois in seiner Abhandlung „Contra perfidiam Iudaeorum" das Zeugnis der 4. Ekloge und der Sibyllen für die erste Ankunft Christi wie zwei unabhängige Zeugnisse hervorgeholt. Der virgilische Sproß aus der Höhe wird mit dem Aufgang aus der Höhe im Lobgesang des Zacharias zusammengestellt (ML 207, 869).

L. Vives, der Herausgeber des augustinischen Gottesstaates (Basel 1523), ist dort auf die Sibyllen gestoßen und hat in seinem Kommentar den Verteidigern ihrer Glaubwürdigkeit Waffen geschmiedet. Er unterläßt es denn auch nicht, in seiner fundamentaltheologischen Schrift „De veritate fidei christianae" (Basel 1549), auf das Zeugnis der Sibyllen für die erste Ankunft des Herrn kurz, aber ehrend hinzuweisen (S. 254 f.).

Im Gegensatz zu Augustins vorsichtiger Haltung tritt Vives zu De civ. Dei 18, 46 (Sp. 1117 der Baseler Ausgabe von 1546) den ausdrücklichen Beweis an, daß die Oracula Sibyllina nicht gefälscht seien. Unter den Zeugen für die Echtheit hat Virgil einen Ehrenplatz: „Quid quod Vergilius et Ovidius manifesto in poemata sua de Sibyllinis carminibus versus mutuantur, quos nemo ita caecus est, quin esse de Christo dicta perspiciat, qualis est tota quarta aegloga Vergilii, et digressus de morte Caesaris in fine primi Georg." Schon zum Akrostichistext (Sp. 1065) findet sich ein Exkurs eingelegt, in dem Virgil als Gewährsmann für die Tatsache angeführt wird, daß die Sibylle nicht im Zustande der Raserei geweissagt habe: „Hoc etiam subsignavit Vergilius IIII aegloga, cum dicit: Ultima Cumaei venit iam carminis aetas, scilicet tempus etiam, quo vaticinium tendebat, certis erat literis nsertum." Alexandre rühmt den Exkurs als eine für die Zeit der Abfassung gelehrte Arbeit (II, catalogus 72).

Agostino Steuco (Eugubinus) hat in das erste Buch seines Werkes „De perenni philosophia" (Basel 1542) Exkurse über die Sibyllen eingelegt. Mit der großen Erudition, die das ganze Werk auszeichnet[1], sind profane Zeugnisse und Väterangaben verwertet. In Kap. 21 versucht Steuco, die bei Laktanz, Div. inst. IV, 6 (p. 289, 3 f.. Brandt = fr. 1, 5 f. Geffcken) überlieferten Sibyllenverse in einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit platonischen Spekulationen zu bringen; in der Tat ist ja das Fragment sehr frühen, vielleicht vorchristlichen Ursprungs (vgl. Alexandre I 14). In Kap. 21 wird reiches Material zur Begründung der These beigebracht: „Fidele esse Magorum Sibyllarumque testimonium". Diese Apologie wird in Kap. 25 wieder aufgenommen.

Zur polemischen Literatur zählt das große Marienwerk des hl. Petrus Canisius[2]. Nach einer längeren Begründung des Beweisverfahrens aus den Sibyllen[3] werden jene spätmittelalterlichen Fälschungen messianischer Sibyllinen, die der editio princeps der Or. Sib. von X. Betuleius beigegeben waren[4], im Wortlaut mitgeteilt (l. 2, c. 7 [S. 161 f.]). Über die Tatsache, daß diese Weissagungen von den Heiden nicht beachtet wurden, hilft sich Canisius durch die hergebrachten Erwägungen hinweg. Die Lesung der Sibyllinen hat auf den Heiligen sichtlich einen starken Eindruck gemacht[5]. Nach Anführung einer

---

[1] Vgl. Pinard de la Boullaye a. a. O. I 149. Auch das dem Verfasser nicht zugängliche Werk des Miguel de Medina „De recta in Deum fide" (Ven. 1564) zieht nach Capéran die Sibyllen stärker heran.

[2] Alter tomus commentariorum de verbi Dei corruptelis[2] (Ingolstadii 1583).

[3] Über die psychologischen Voraussetzungen dieser apologetischen Methode in der damaligen Theologie vgl. oben S. 55.

[4] Alexandre I xxxiii (vgl. II 302). — Auf diese Erstausgabe weist auch die Quellenangabe hin: „... sicut ex antiquo codice non ita primum invento collegimus". Denn anschließend ist in metrischer Übersetzung der sibyllinische Menschwerdungsbericht (Or. Sib. 8, 769 b—773 Geffcken) angeführt. — Zu den genannten Fälschungen vgl. auch Fabricius-Harless, Bibl. gr. I (Hamburg 1790) 285 f.

[5] „Ego vero mihi persuadeo fieri non potuisse quin fatidicae Sibyllae in talem tantamque Virginem intuentes magno illius desiderio tenerentur, et agnitam Domini sui matrem intimis quoque sensibus venerarentur, quam nec suo tantum, sed omnium etiam mortalium siugulari honore prosequendam esse putarent." Diesem kühnen Satze liegt insofern geschichtliche Wahrheit zu Grunde, als tatsächlich die Sibyllinen unter den frühesten

langen Reihe von Vätertexten über die Sibyllen, deren Fundstellen genau angegeben sind, wird die Benützung der kumäischen Sibylle durch Virgil als Bestätigung der marianischen und christologischen Weissagungen derselben angeführt. Dann folgt gesondert eine beachtenswerte Erörterung über die 4. Ekloge.

Zunächst berichtet Canisius über die rein profanen Deutungen des Gedichtes und lehnt sie ab: „Etenim nimis allegoricum et remotum esse putant, ut is locus ad Salonium vel Saloninum Asinii Pollionis filium aut Erigonen referatur; et res ipsa loquitur Sibyllae vaticinium illic, ubi carminis Cumaei fit mentio, a Poeta recenseri. Nec dubium esse potest, quin idem Poeta in illud seculum, quo natus est sub Augusto Christus, inciderit, atque idcirco pacem toto orbe celebrem laetus aspexerit, gravem ut causam haberet non Pollioni ob natum filium, sed universae potius Reipublicae ob completum Sibyllae vaticinium congratulandi." Canisius sieht insofern recht, als Virgil sich in seinem Gedichte gewiß als Interpret der Zeitströmung und ihrer Friedenssehnsucht geben will, doch kann der Friede von Brindisi, der unmittelbare Anlaß des Gedichtes, nur als eine entfernte Vorstufe der augusteischen Friedensära angesehen werden. — Nach Hinweis auf Eusebius und die Rede Konstantins, wo die ‚virgo' (ecl. 4, 6) auf Maria bezogen sei, werden die Verse 4—7 zitiert. Canisius schließt mit den Worten: „Omitto cetera, quae alii ad Astraeam virginem incommode referunt, quum multo illustriorem sensum exprimant, si iuxta Sibyllarum verba illi tribuantur Virgini, quae plena et foeta facta est de Spiritu Sancto: quicquid tandem Virgilius poeticis figmentis omnia involvens, hoc loco intellexerit." Wir sehen, auch Canisius teilt trotz allem die Ansicht nicht, daß Virgil selbst in prophetischer Erleuchtung an die jungfräuliche Mutter eines kommenden Erlösers gedacht hätte.

Eine der Hauptquellen für Canisius ist nach seiner Angabe (S. 163) des Onuphrius Panvinius O. E. S. Aug. Abhandlung „De Sibyllis et carminibus Sibyllinis". Sie bildet eine Ergänzung zu dessen Dissertation „De ludis saecularibus" und ist mit dieser zu Venedig im Jahre 1558 neu gedruckt. Panvinio möchte dem bis dahin bestehenden Mangel einer genaueren Untersuchung über die Sibyllen abhelfen. Schon in ihrer Ordnung will er Neues bieten. An die Stelle der im Katalog von Laktanz innegehaltenen Reihenfolge glaubt er eine mehr chronologische

---

Zeugen einer eigentlichen Marienverehrung ihren Platz beanspruchen dürfen. A. v. Lehner bezeichnet die Stelle Or. Sib. 8, 456 ff., der das letzte Zitat entnommen ist, als das älteste und gewissermaßen freieste Beispiel einer Bearbeitung der evangelischen Verkündigungsszene, die epischen Charakter mit etwas panegyrischem Anstrich aufweise (Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2] [Stuttgart 1886] 256; vgl. auch 261).

setzen zu können. Demgemäß handelt er über die „Delphica, Erithrea, Cumea, Samia, Cumana, Hellespontica, Libyca, Persica, Phrygia, Tiburtina, De reliquis Sibyllis", in deren Kreis schließlich auch die alttestamentlichen Prophetinnen miteinbezogen werden [1]. Der Verfasser erkennt die wiedergefundenen Oracula als die Sibyllinen der Väter. An der Echtheit der Akrostichis hält er unter Hinweis auf Ciceros Bekanntschaft mit ihr fest. Die 4. Ekloge wird nur beiläufig erwähnt.

Robert Bellarmin hatte in der Ausgabe seiner Kontroversen vom Jahre 1587 dem Väterbeweis für die Gottheit Christi ein Argument aus den Sibyllen folgen lassen, das sich nach der Angabe in Alexandres Katalog (S. 73) auf die Wiedergabe einiger bei Laktanz und Augustinus überlieferten Sibyllinen beschränkte. In der nach dem Liber correctorius des Autors vom Jahre 1607 ergänzten Ausgabe (Paris 1608) ist an der gleichen Stelle (De Christo l. I, c. 11) auch auf die „Rede an die Versammlung der Heiligen" hingewiesen, sowie Or. Sib. VI, 16 21 26 (p. 131 f. Geffcken), VII 67 (p. 136 G.), VIII 461 (p. 171 G.) als Frucht eigener Lektüre der Orakel gebucht.

Jodocus Coccius stellt in seinem „Thesaurus Catholicus" (Köln 1629; laut der Epistola dedicatoria 1589 abgeschlossen) das Zeugnis der Sibyllen für die Jungfräulichkeit der Gottesmutter an das Ende aller Zeugnisse, noch hinter das der rabbinischen Literatur. Außer drei Gruppen der späten Verse, die uns im 16. Jahrhundert oft begegnen, wird Or. Sib. VIII 458 ff. sowie Ecl. 4, 4—7 zitiert.

3. An eine eigentümliche Stelle ist bei dem frühmittelalterlichen Exegeten Druthmar von Corvey ein Hinweis auf die Sibyllen und Virgil verschlagen worden. Er findet sich nämlich bei der Deutung von Matth. 20, 30. Der Vermerk ist insofern besonnen, als die aus dem Texte Virgils herausgelesene Heilandserwartung nur als Niederschlag einer allgemein unter den Heiden verbreiteten Erwartung hingestellt wird [2].

---

[1] „Omnium etiam Sibyllarum antiquissima dici potest Debbora uxor Lapidoth, mulier Hebraea." Die Angabe stammt aus Clem. Alex., Strom. 1, 21 (MG 8, 835 B).

[2] „Audierunt quia Iesus transiret. Iudaei audierunt per prophetas, gentes quoque non per omnia ignoraverunt, sed sophistae eorum

Für sich steht in der exegetischen Literatur des Mittelalters der Zisterzienser Thomas mit seiner verhältnismäßig ausgiebigen Verwertung der 4. Ekloge bei der Auslegung des Hohenliedes. Aber sowohl die Tatsache wie die Art des Verfahrens haben stark nachgewirkt. Die Einleitung zu dem Kommentar (ML 206, 18 f.) verwendet ein Motiv, das im religiösen Epos der Humanistenzeit wiederkehrt: Am Throne der Dreifaltigkeit beteiligen sich Misericordia und Veritas an der Überlegung, die zum Erlösungsratschluß führt. Die Botschaft an die Jungfrau von Nazareth ist in Worte der 4. Ekloge gekleidet (VV. 4 7 13 f.). — Innerhalb des Werkes sind Vers 4 und 5 der Ekloge in eine Erörterung hineingearbeitet, in deren Vordergrund die Universalität des göttlichen Heilswillens steht (a. a. O. 517). Vers 6 der Ekloge ist in Zusammenhang mit einem Elogium auf die Jungfräulichkeit Mariä gebracht (a. a. O. 519). Nicht bloß als stilistisches Motiv, sondern als wirkliche Sachparallele wird zur Veranschaulichung des durch den Erlöser herbeigeführten Umschwungs die Schilderung der wiederkehrenden Glückszeit in der Ekloge Virgils ausgeplündert. Vier Gruppen von Versen (28—30; 25 7; 43—45; 13 f.) malen nach der Meinung des Schrifterklärers vier Gaben des Erlösers an die Menschheit prophetisch aus (a. a. O. 776 f.).

In der Fülle der Erklärungsstoffe zur Magierperikope (Matth. Kap. 2), die in der Catena aurea des hl. Thomas geboten wird (Ausgabe von Parma S. 23—30), nehmen solche Vätertexte, die sich gegen den Fatumglauben wenden, einen breiten Raum ein. Unter den Quellen, auf die das Wissen der Magier um die Bedeutung des Sternes zurückgeführt wird, erscheinen die Sibyllen nicht. — Ähnliche Gedanken gegen den Fatalismus betont Thomas zu der gleichen Stelle auch im Matthäuskommentar. Auch hier findet sich keine Erwähnung der Sibyllen; statt dessen wird vielmehr nachdrücklich auf den Vätergedanken hingewiesen, daß den Heiden Weissagungen nicht zukamen, sondern höchstens Zeichen (Ausgabe von Parma S. 24). — Im Kommentar zu den Paulusbriefen hätte Thomas zu Gal. 4, 9 Gelegenheit gehabt, auf den Anfang der 4. Ekloge hinzuweisen. Er benützt sie nicht. Es ist wiederum bezeichnend, daß er auch aus dem paulinischen Texte den Vor-

---

similiter denuntiaverunt. Unde est illud Maronis: Iam nova progenies. ... Et Sibylla inquit: E coelo rex adveniet Christus per saecla futurus" (ML 106, 1427). — Hier wird also der 2. Vers der Kreuzesakrostichis wie bei Peter von Blois auch von der ersten Ankunft verstanden.

sehungsgedanken herausliest, der die neutestamentliche Wendung von der Fülle der Zeiten tatsächlich auch von dem virgilischen Gedanken der „ultima aetas" zutiefst trennt. — Das Providentielle des Zeitpunktes, an dem der Erlöser in das irdische Dasein getreten ist, und die durch dieses Ereignis bewirkte Erneuerung der Welt kam auch in den „Summen" zur Sprache, am frühesten in den Moralpartien, wo über die „lex gratiae" gehandelt wurde, hat aber dort ebensowenig wie in den exegetischen Schriften zu einem Hinweis auf das virgilische Motiv geführt. — Hätte das Gedicht, das in Handschriften überschrieben war: „Saeculi novi interpretatio", im Vordergrund des Gesichtskreises der Theologen gestanden, so wäre eine kurze Erwähnung auch an einer so passenden Stelle wie der folgenden sicher nicht ausgeblieben: „Et quia Christi incarnatio fuit causa tam glorificationis hominis quam innovationis mundi; ideo, innovata specie humana per incarnationem, innovatae sunt aliae partes mundi principales, quae sunt de eius perfectione, tamquam in sua causa" (Capreolus, Defensiones theologicae, In l. 1 Sent. d. 43 et 44, q. 1, Solutiones § 5 [Ausgabe von Tours 1900, II 560]). Zu der erwähnten Aufschrift vgl. P. Burmann, Virg. op. I (Amstelod. 1746) 63.

Alfons Tostado legt im Anschluß an Deut. 18, 10f. (Verbot, heidnische Zauberer und Wahrsager zu befragen) und Deut. 18, 18 (Ankündigung des aus dem Volke zu erweckenden Propheten) ein Kapitel ein: „An de gentilibus suscitaverit Deus aliquos Prophetas, vel omnes fuerint de Iudaeis. Et de Sibyllis." Das Kapitel bietet knappe Notizen aus Laktanz, Isidor und Augustinus, besonders über die erythräische Sibylle (Kommentar zu Deut. [Köln 1613, Neudruck], S. 167f.). Dabei bezeugt Tostado, daß die Akrostichis in Spanien in der Weihnachtsmette gesungen wurde[1]. — Im Kommentar zu Josue

[1] Solche Weihnachtsbräuche wurden durch Missionäre der spanischen Halbinsel bis nach dem fernen Osten verpflanzt. Ein sehr frühes Beispiel (für das Jahr 1563) bietet P. Luis Frois, Die Geschichte Japans, herausgegeben von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch (Leipzig 1926). Er berichtet von den Christen in Hirado: „Die Nacht der heiligsten Geburt des Gottessohnes feierten die Christen so gut, wie sie nur konnten. Bruder João Fernandes hielt ihnen Predigten über das Evangelium, und den Rest der Nacht verbrachten sie damit, daß sie beständig die Geschichten von Noe, Abraham, den Sibyllen usw. sangen . . ." (S. 161). Ähnlich heißt es von den Christen in Ikisuki: „Sie führten dabei [am Feste der Beschneidung und am Dreikönigsfest] einige Darstellungen auf von Adam, den Hirten, den Engeln, der Sibylle, dem Letzten Gericht, der Ankunft der Könige aus dem Morgenland und wie die Jungfrau zu ihnen sprach, und was sich ihnen mit Herodes zutrug, alles sehr gut hergerichtet und gut und andächtig aufgeführt . . ." (S. 163).

findet sich dieselbe Materialsammlung, nur um einen Hinweis auf Martianus Capella vermehrt (S. 124 f.)[1].

Cajetan würdigt zu Matth. 2, 2 die Sibyllen einer Erwähnung als eine mögliche Quelle des Wissens der Magier um die Bedeutung des Sternes: „Sed sive a Balaam sive a Iob sive a Sibylla aliqua sive a quocumque alio, credendum est, huiusmodi antiquam traditionem fuisse, quod orietur nova stella . . .“ (Neudruck des Evangelienkommentars Lyon 1639, S. 9).

Einen ausführlichen Traktat über die Sibyllen bietet Sixtus Senensis O. Pr. in seiner „Bibliotheca sancta“ (Lugduni 1575) 126 ff. Er nimmt das von Clemens Alexandrinus in den Stromata[2] überlieferte apokryphe Pauluswort, in dem die Heiden aufgefordert werden, die Sibyllen zu beachten, zum Ausgangspunkt. Der Aufsatz will Namen, Heimat und Schriften der Sibyllen behandeln. Als Quellen sollen hauptsächlich christliche Autoren dienen[3].

Die allgemeineren Bemerkungen über die Sibyllen werden in wenigen Zeilen abgetan. In ihnen offenbart sich aber ein ungebrochener Glaube des Schriftstellers an eine übernatürliche, und zwar göttliche Herkunft

---

[1] Merkwürdigerweise kommt Tostado weder in den Qu. 7 und 8 zu Num. Kap. 24, wo die Probleme des Prophetismus breit behandelt werden (in diesem Zusammenhang steht die bei Comparetti a. a. O. S. 260 A. 5 mit der Vorstellung von dem Propheten Virgil verglichene Wandersage) noch im Kommentar zu Matth. 2, 2 auf die Sibyllen zu sprechen. Hingegen bietet ihm Matth. 5, 17 wieder Anlaß zu einem Exkurs über das Vorhandensein auch eines echten Prophetismus in der Heidenwelt (S. 125 B ff.). Hier wird mehr grundsätzlich betont, solchen Prophezeiungen sei die Erfüllung ebenso sicher als den jüdischen.

[2] VI 5 (MG 9, 264 A; dazu Le Nourry ebd. 1103 und Alexandre II 256).

[3] Der Verfasser kennt die neuen Sibyllenausgaben, wohl zunächst Betuleius. Zum Schluß der Notizen über das Schicksal der sibyllinischen Literatur heißt es nämlich, nachdem das Einschreiten des Stilicho gegen die Aufbewahrung der sibyllinischen Bücher mitgeteilt ist: „Prodierunt tamen proximis annis ex Germania Sibyllinorum carminum libri octo, graece et latine excusi, in quibus ferme omnia iam praemissa oracula habentur.“ — Nach Alexandre (II, Catalogus 63) fehlt offenbar in der Ausgabe der Bibliotheca vom Jahre 1566 ein solcher Hinweis. Für die jungen Sibyllinen, die ähnlich wie bei Canisius (vgl. oben S. 229) die 10 Sibyllen als Heilandspropheten charakterisieren sollen, sind die Collectanea Stratonici als (wohl nur mittelbar benützte) Quelle bezeichnet. Diese sonderbare Quellenangabe kehrt bei Salmeron wieder. D. Blondel lehnt sie in seinem Traité de la créance des Pères (Charenton 1649) 127 scharf ab.

der Sibyllenweissagungen. Dabei stellt Sixtus, ohne Anstoß daran zu nehmen, die Tatsache fest, daß die Bestimmtheit und Deutlichkeit der Orakel derart groß sei, „ut praeterita magis quam futura videantur scripsisse". Gegen Schluß wird doch auch die Ansicht des Ambrosiaster (ML 17, 195) mitgeteilt, daß die Sibyllen unter dem Einfluß des bösen Geistes gestanden hätten. Dieser Angabe wird die ebenfalls für die Sibyllen nicht sehr ehrenvolle Bemerkung des Aristoteles (Quaest. nat. 30 = II 954ª 36 Bekker) über die pathologische Natur ihres Verzückungszustandes zur Seite gestellt. Doch scheint es, Sixtus will diese weniger günstigen Auffassungen nur für die außerhalb der von ihm behandelten Zehnerreihe stehenden Sibyllen gelten lassen. — Natürlich wird zur kumäischen Sibylle die Stelle aus der „Cohortatio ad Graecos" mitgeteilt, wo der Autor von seinem Besuch in Cumä und den Ermittlungen über die Sibylle, die er dort angestellt habe, berichtet (III 119 ff. Otto). Dann folgt wörtlich auch die von den Sibyllen handelnde Stelle aus Augustin, „In Ep. ad Rom. inchoata expositio" samt dem dort zitierten Vers der 4. Ekloge, schließlich ein Hinweis auf die „Rede an die Versammlung der Heiligen".

In den „Notae in Evangelicas lectiones" des hl. Petrus Canisius (Friburgi 1591) wird zum Fest der Beschneidung des Herrn auch die erythräische Sibylle unter denen aufgeführt, die den Namen Jesu vorausverkündet hätten, und zwar mit Berufung auf den Akrostichistext bei Augustinus, „De civ. Dei" 18, 23[1].

Bei Alfons Salmeron, „Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum" II (Coloniae 1602) zeigt sich besonders deutlich, wie sehr die erste Ausgabe der griechischen Oracula Sibyllina durch Sixtus Betuleius das Interesse für die Sibyllen gesteigert hatte. Salmeron hat seinem Kommentar eine eigene Abhandlung von zehn Folioseiten (156—166) „De Oraculis Sibyllarum" eingefügt. Der Exkurs wird der besinn-

[1] P. W. Bröl stellte in dem Handexemplar des Heiligen handschriftliche Zusätze fest, die für eine Neuauflage zu Dom. 4. in Quadr. (S. 368) sowie zu den allgemeinen Erwägungen (S. 430 und 439) den Einschub von vier weiteren, dem Laktanz entnommenen Sibyllensprüchen vorsehen. Es sind die Texte: Div. inst. IV 15 = I 333, 19 ff. Brandt = Or. Sib. III 275 ff. (p. 159 Geffcken); Div. inst. IV 18 = I 352, 2 ff. B. = Or. Sib. III 287 ff. (p. 160 G.); Div. inst. IV 19 = I 361, 5 ff. und 363, 12 ff. B. = Or. Sib. VIII 305 und 312 ff. (p. 160 G.). Die Stellen hat Augustin in Prosaübertragung verbunden De civ. Dei 18, 23 (II 299, 22 ff. Hoffmann). — Für die „praeambula und notae in ferias natalitias" ist zu S. 108 eine Prophezeiung der Menschwerdung durch die „erythräische Sibylle" hinzugeschrieben, die das Motiv von der „ultima aetas" verwertet.

lichen Väterlektüre („ex veterum Patrum lectione et meditatione") des Exegeten verdankt. In sieben Abschnitten wird über Namen und Wesen, Zahl und Ansehen, die apologetische Bedeutung der Sibyllen, schließlich über die Frage gehandelt, warum unter den Heiden Frauen geweissagt hätten, unter den Juden hingegen vorzugsweise Männer. Nachdem dann die wichtigeren Orakel der einzelnen Sibyllen, die sich auf Christus beziehen, mitgeteilt sind, werden in einem Vergleich von Sibyllen und Propheten übereinstimmende und abweichende Züge festgestellt[1].

Die Väterzeugnisse über Sibyllen werden wirklich in überraschender Vollständigkeit gegeben. Dabei stößt Salmeron natürlich auch auf jene Stellen, in denen von der Abhängigkeit der 4. Ekloge von sibyllinischer Quelle die Rede ist. Wie Sixtus, so schreibt auch er die „Rede an die Versammlung der Heiligen" anscheinend dem Eusebius zu. Den Abschluß der Reihe der Vätertexte bilden schließlich die beiden bei Simeon Metaphrastes der hl. Katharina in den Mund gelegten Anführungen aus den Sibyllen. — Die spätmittelalterlichen Sibyllengruppen werden auch von Salmeron bevorzugt[2]. Unter Punkt 7, wo er die sibyllinischen Weissagungen mit denen der alttestamentlichen Propheten hinsichtlich der Deutlichkeit vergleicht, stellt Salmeron fest (S. 163): „Prophetarum vaticinia, quae de Christo aperte loquuntur, videmus a Rabbinis Iudaeorum ad alios sensus falsos et absurdos detorqueri: ita quoque Sibyllarum oracula a magnis Gentilium atque illustribus viris ad alia inania et parvi momenti significanda deflectebantur: quemadmodum Virgilius carmen Sibyllinum seu Cumaeum de adventu Virginis et aurei seculi et de nova progenie ex alto demittenda detorquet ad Filium Pollionis, Ecloga 4, cum contra Imperator Constantinus (oben erschien Eusebius als Verfasser der Rede an die Versammlung der Heiligen!) ad literam de Christo interpretetur." — Der Parallelismus zwischen Sibyllen und Propheten, der in dem gleichen Lose einer mißbräuchlichen Benützung zu Tage tritt, wird dann noch weiter ver-

[1] Nach Possevino, Bibl. s. II 71 (Ven. 1603) S. 109 hat der Bischof P. Garcías Galarza von Coria in Spanien (Hurter III 479) den inhaltlichen Vergleich zwischen den Sibyllinen und der Heiligen Schrift in seinem Evangelienkommentar durchgeführt.

[2] Sie werden wie bei Sixtus Senensis so eingeführt: „In primis igitur Cumaea Sibylla, cuius subiecta in collectaneis Stratonici Episcopi Cumani extant oracula, de summa temporum tranquillitate in Christi adventu, ab his quae Virgilius de Cumaeis oraculis transtulit, et maxime quae Isaias de pacifico adventu Messiae est vaticinatus, sic dixit" (vor den beiden letzten Worten fehlt der Zusatz „non dissimilia", der bei Sixtus im Texte steht und ohne den der Satz keinen Sinn gibt).

folgt; dabei werden die bekannten Texte profaner Schriftsteller für eine Heilandserwartung in der Zeit der ausgehenden römischen Republik und in der frühen Kaiserzeit berührt. Eine Ausführung über den allgemeinen Heilswillen Gottes schließt den langen Exkurs.

Cornelius a Lapide geht in christlicher Aus- bzw. Umdeutung der 4. Ekloge weiter als die bisher angeführten Exegeten. Zunächst ist seine Erklärung zum Hohenlied (Commentarii in Cantica Canticorum [Lugduni 1637]) zu beachten. In der Auslegung von 1, 1 (Osculetur me osculo oris sui) unterscheidet er als „tertius sensus principalis" die Beziehung des Verses auf Christus und die selige Jungfrau. In dieser Hinsicht geht jenes „osculum" zunächst auf geistige Gnaden wie die ewige Auserwählung der Jungfrau zur Mithilfe beim Erlösungswerk. Dann fährt er schön und sinnig fort: „Quartum osculum fuit corporeum in Christi nativitate, quando ipsa peperit Christum, eumque ceu mater filium summa reverentia et amore est exosculata, atque ex crebris hisce Dilecti sui osculis ab eo miros sibi Deitatis ardores afflari sensit. Unde Hebraice est: Osculetur me ab osculis oris sui. Huc facit illud Sibyllae de Christo ex B. Virgine nascituro vaticinium: Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem."

Den Vers, der das Mutterglück so idyllisch beschreibt, findet C. a Lapide naturgemäß auch in seinen „Commentaria in Lucam" (aus Commentarii in IV evv. t. II, editio recens [Antwerp. 1695]), c. II, p. 50 zu dem Text Luk. 2, 16 „positum in praesepio" einer ausdrücklichen Erwähnung wert. Der Exeget gibt die moralische Auslegung: „Christiani omnes crebro considerent et intueantur Christum in praesepio, ut advertant, quis et quantus ille sit. . . . Quis enim non attonitus stupeat, si profunde hunc puerum inspiciat eumque roget: Quis es tu, o parvule Bethlehemita? eumque audiat respondentem: Disce id ex Isaia 9, 6. Dicat tibi idipsum David, . . . Daniel, Salomon, Siracides, Iob. Dicat Gentilium Sibylla: dicat ex ea Virgilius princeps Poetarum et vatum ecloga 4." Es folgt dann die Anführung der Verse 4—6, 49, 60 (Incipe, parve puer . . .) und danach erst 13 f. mit der Schlußbemerkung: „Addit hanc auream esse aetatem Christi, quo ferrea primum . . ." (folgt V. 9 der Ekloge).

4. Eine aszetische Schrift mit bildungsgeschichtlichem Einschlag ist des Prämonstratensers Philipp von Harvengt († 1183) Werk „De silentio clericorum". Hier sind in eine Darlegung über die Entwicklung der Schriftzeichen Bemer-

kungen über die Anfänge der griechischen Literatur eingewoben. Da ist Gelegenheit, die zehn Sibyllen zu erwähnen. Drei von ihnen, die erythräische, kumäische und samische, verdienen nach Philipps Meinung wegen ihrer „literalis scientia", den Dichtertheologen der griechischen Urzeit nicht nur zur Seite gestellt, sondern geradezu vorgezogen zu werden.

Ob die sibyllinische Christusprophetie — offenbar ist zunächst die Kreuzesakrostichis gemeint —, auf die erythräische oder kumäische Sibylle zurückgeht, sei nicht auszumachen. Philipp sucht dann mit Hilfe der überlieferten synchronistischen Daten das Alter der Sibyllen näher zu bezeichnen (ML 203, 1020). — Bald darauf kommt er auf denselben Gegenstand zurück. Während die antike Literatur insgesamt eine genauere Kenntnis der Gottheit vermissen lasse, bilde die bereits erwähnte Sibylle eine rühmliche Ausnahme. Auf fremdes Zeugnis hin („ut asserunt qui legerunt") weiß Philipp zu vermelden, daß ihre dunklen Schriften Angaben enthalten, die auf Christus den Gottmenschen passen. Diese Angaben sind zugänglich „quorundam catholicorum voluminibus revolutis". Das kann auf Väterstellen wie Augustin, De civ. Dei 18, 23, hinweisen, aber auch auf umlaufende sibyllinische Texte gehen; die damals verbreiteten lateinischen Sprüche der tiburtinischen Sibylle enthalten ja auch messianische Stellen[1]. — Sehr kühn versteht Harvengt wie die Anrede der Venus an ihren Sohn Amor (Aen. 1, 664) so auch Ecl. 4, 7 als ein „mysterialiter de Christo dictum" (ML 203, 1025). — J. M. Pfättisch bemerkt hierzu treffend, daß sich da hermeneutische Grundsätze des Mittelalters offenbaren, die mehrere Sinne bei einer Äußerung eines Schriftstellers anerkennen (a. a. O. 744).

5. In der homiletischen Praxis, die auch heute noch in der Verwertung legendarischen Materials manchmal recht frei ist, wurde im Mittelalter ohne Frage sowohl von dem umlaufenden sibyllinischen Gut wie auch von der 4. Ekloge reichlich Gebrauch gemacht. Pfättisch verweist (a. a. O. 745) hier auf den Bischof Garnerius von Langres, der in einer Predigt auf die Geburt des Täufers die Ekloge neben die Isaiasweissagung vom Sohne der Jungfrau stellt (ML 205, 725), sowie auf die bekannte Weihnachtspredigt des Papstes Innozenz III. (ML 217, 457).

---

[1] Vgl. Bucholz bei Roscher IV 810; F. Kampers bietet in dem Aufsatz: Die Sibylle von Tibur und Vergil, Hist. Jahrb. 29 (1908) 2 A. 2 bezeichnende Texte nach der Ausgabe von Sackur (Halle 1898).

Eine Fundgrube für Predigten will sein das anonyme Werk „Stellarium Corone benedicte Marie virginis: in laudes eius pro singulis predicatoribus elegantissime coaptatum (Hagenau 1501)[1]. Hier wird mehrfach auf die Sibyllen sowie auf die 4. Ekloge hingewiesen.

In lib. V, p. I, art. II wird als zweites Geheimnis „circa ortum beatae virginis" angegeben: „quod ipsa . . . fuerit sanctificata in suo ortu". Die Offenbarung dieses Geheimnisses der Heiligung der Gottesmutter bei ihrer Entstehung bildet selber ein „tertium mysterium temporalis revelationis" (art. III). Die zehnte der namhaft gemachten Offenbarungen fand statt „tempore gentilicie conversationis". Mit Berufung auf Thomas (S. theol. 2, 2, q. 2, a. 7) werden hier die Sibyllen als Propheten der Menschwerdung bzw. der Würden Mariä anerkannt. Die Prosasprüche, die vier Sibyllen in den Mund gelegt werden, decken sich teilweise mit jenen, die Alexandre II 302 aus des Philipp de Berberiis O. P. „Liber de discordantiis Hieronymi et Augustini" (Rom 1481) anführt, zum Teil aber auch mit jener zweiten Gruppe junger Sibyllinen, die Sixtus Senensis und Canisius mit Berufung auf einen „codex vetustissimus" bieten. — Im 3. Artikel des 8. Buches wird über die Jungfräulichkeit der Gottesmutter gehandelt. Zwölf Sterne strahlen über diesen ihren Vorzug Licht aus: „Nona stella gentilium scripturarum pluralitas". Hier wird wiederum unterschieden: „. . . tertio scriptura poetarum, quarto scriptura Sibyllarum". Unter den Dichtern ist Virgil zu nennen: „Denique Vergilius in bucolicis ecloga IIII recolens de Sibylla Chumea: que et Chumana dicta est a chumis civitate que est in campania, cuius sepulcrum adhuc est in sicilia, scribit sic" (folgen Ecloga 4, 4—9). Andere Sibyllen werden in ähnlicher Weise charakterisiert wie an der oben angeführten Stelle[2].

---

[1] Zu der Inkunabel vgl. G. W. Panzer, Annales typographici VII 66 n. 1. Das Werk wurde oft aufgelegt (vgl. Panzer VI 35). Ein Hilfsbuch für Prediger will in erster Linie auch der Katechismus des Ludwig von Granada (Hurter III 362) sein. Noch ohne Bezugnahme auf die Entdeckung des Betuleius werden die Heilandsweissagungen der Sibyllen in B. 4 Kap. 21 (Kölner Neudruck der lat. Übersetzung 1602, 693 ff.) apologetisch ausgewertet. Die 4. Ekloge hat nach dem Verfasser die providentielle Bestimmung, diese Zeugnisse vor dem Vorwurf einer Fälschung durch Christen zu schützen. Sie ist mit ihren Angaben über die Jungfrauengeburt des Himmelssprossen und seiner welterneuernden Wirksamkeit eine Zusammenfassung der Weissagungen der Propheten des A. T., besonders des Isaias.

[2] Mit der Frage der Heilandserwartung im Heidentum beschäftigt sich die Kirchengeschichte in wissenschaftlicher Weise wohl erst seit Baronius. Wir werden über ihn in Teil III handeln. — Ganz gelegentlich kommt der Historiker Kosmas von Prag, ein Priester des 11. Jahrhunderts, in seinen Chronica auf die Sibylle und den Niederschlag ihrer

6. Über das erhöhte Nachleben, das der 4. Ekloge seit den Anfängen der Renaissance in der italienischen Dichtung[1] zuteil wurde, gibt Vladimiro Zabughin neue Aufschlüsse. Sein Werk ist in wohltuendem Gegensatz zu dem Buche Comparettis mit wirklicher Einfühlung in die katholische Gedankenwelt geschrieben[2].

Heilandsweissagung bei Virgil zu sprechen (ML 166, 64). — Comparetti hat (a. a. O. S. 96) auf die Angaben hingewiesen, die Vinzenz von Beauvais (Spec. hist. l. 2, c. 100) nicht nur über die Sibyllen, sondern auch über das Nachleben der 4. Ekloge in der Legende macht (vgl. dazu Alexandre II 300; die Bollandisten befassen sich damit AA. SS. Aug. II 407). Sehr knapp ist der Artikel „Sibilla" im Catholicon des Johannes a Ianua. Er bezeugt den abgeblaßten Sinn des Wortes Sibylle: „... quaelibet tamen prophetissa potest dici sibilla, ... ille [decem] tamen dicte sunt quasi antonomastice sibille" (Venediger Druck 1495 f. 270v). — Ein Beispiel dafür, wie, dem Vorgang Augustins in De civ. Dei entsprechend, in den Weltchroniken die einzelnen Sibyllen eingeordnet wurden, bietet der Chronist von Bergamo. Die Legende über die tiburtinische Sibylle bringt er in bereits sehr erweiterter Gestalt (Supplementum, Druck von Brescia 1485, f. 132; vgl. dazu Alexandre II 309).

[1] Der Umfang, in dem die 4. Ekloge von den Dichtern des christlichen Altertums und der Übergangszeit benützt worden ist, wird durch die Zusammenstellungen bei C. Hosius, P. Vergilii Maronis Bucolica cum auctoribus et imitatoribus (Lietzmann, Kleine Texte 134) 22 ff., deutlich (für das Frühmittelalter vgl. auch das Register bei Manitius unter Vergilius). Dabei fehlen bei Hosius die Centonen. Schon das Carmen de incarnatione geht sehr weit in der Übernahme ganzer Verse (vgl. J. Huemer im Appendix zur Seduliusausgabe 3, 132), desgleichen der Cento der Valeria Proba (vgl. ML 19, 810 A). — Die Seduliusimitationen der von Laktanz (Div. inst. VI 15) zitierten Sibyllinen sind in der Ausgabe von S. Brandt vermerkt. — Eine Durchforschung der mittelalterlichen Hymnen auf Nachahmung der 4. Ekloge wurde nicht versucht. Hinweise auf das Zeugnis der Sibylle, wie im „Dies irae" des Thomas von Celano oder in der Sequenz „De cruce" des hl. Bernhard, sind antonomastisch zu verstehen (vgl. das Catholicon in der vorigen Anmerkung). J. Kayser bemerkt zum „Dies irae": „Bei David und der Sibylla, auf deren Zeugnis sich das Lied beruft, scheint mir der Dichter weniger an bestimmte Persönlichkeiten gedacht zu haben, als allgemein auf die heilige Prophetie und die profanen Verkündigungen hinzuweisen" (Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen II[2] [Münster 1886] 212). — In diesem Zusammenhang sei nochmals betont, daß von mittelalterlichen Sibyllinenerzeugnissen nur einige Verse religiösen Inhalts und kurze prosaische Charakterisierungen der Orakel der einzelnen Sibyllen in ernste kirchliche Literatur (Canisius, Sixtus Senensis, Salmeron) Aufnahme fanden.

[2] Vergilio nel Rinascimento Italiano da Dante a Torquato Tasso, 2 Bde. (Bologna 1921 u. 1923).

Zabughin führt das Aufkommen einer geistlichen Bukolik[1] und die Verwendung antiker bukolischer Motive in der geistlichen Dichtkunst nicht bloß auf die fromme Auffassung der 4. Ekloge, sondern auch auf eine innere Eignung der evangelischen Begebenheiten für die dichterische Form des Hirtenliedes zurück (II 132)[2]. Wie von einem Vertreter einer besondern Art der Renaissancebukolik, die klassisches Latein und Volkssprache vermengte, die 4. Ekloge verwertet wurde, beleuchtet Zabughin II 139 durch ein Beispiel. — Das geistliche Epos der Humanistenzeit wird unter anderem durch die Crisias vertreten. Während Pitra nämlich diese Dichtung einem Mönche des 6. Jahrhunderts zuschrieb, soll sie nunmehr einem Schützling des Bessarion zugehören (Zabughin II 207 Anm. 2). Schon Pitra hat die Anklänge an die 4. Ekloge, die sich hier finden, zusammengestellt (Spicilegium Solesmense IV 144 [Argumentum]; 153 Anm. 11 und Anm. 15). Zabughin rechnet allen Ernstes mit der Möglichkeit, daß der Benediktinermönch der Renaissance, den er für den Verfasser ansieht, schon unmittelbare Kenntnis der Oracula Sibyllina gehabt habe. Interessant ist in dem Gedichte, daß die 4. Ekloge auch geplündert wird, um — natürlich mit Umkehrung aller Züge — die Geburt des Antitheos zu beschreiben (Zabughin II 208 Anm. 9). — Feinsinnig würdigt Zabughin das Epos des Sannazarius „De partu virginis" (S. 182 ff.); auch legt er die Beziehungen der Dichtung zur 4. Ekloge ausführlich dar (S. 185). — Bona brachte das ganze Evangelium in Verse; im Vorspiel legt er der Barmherzigkeit (vgl. oben [S. 232] Thomas Cist.) Worte der 4. Ekloge in den Mund. — Girolamo Fracastoro hat in ein Epos „Joseph", das den Sohn des Patriarchen Jakob hinsichtlich seines Verhältnisses zum auserwählten Volke zum Gegenbild des Äneas macht, Verse der 4. Ekloge verflochten. Auch die vulgäre Bukolik benützt stark die 4. Ekloge (vgl. Zabughin S. 264 zu Bern. Pulci).

Am bekanntesten ist die Verwertung der 4. Ekloge in der „Parthenice Mariana" des J. B. Spagnoli. Die Engelsbotschaft an die Jungfrau wird unter Benützung des Gedichtes ausgebaut (Paris 1507, f. 57'). Der Kommentar des Herausgebers

[1] Mit Berufung auf die reiche Ausbildung dieser Dichtgattung auf christlicher Seite wird in dem großen pädagogischen Werke des Antonio Possevino (zuerst Rom 1593; hier benützt die Ausgabe Venedig 1603) aus dem antiken Eklogenstoff für den Unterricht nur die 4. Ekloge Virgils freigegeben. Sie wird mit der üblichen Einschränkung als messianisch anerkannt (II 486 ff.). Gegen die Glaubwürdigkeit der Sibyllinen hat übrigens Possevino als einer der ersten in seinem „Apparatus sacer" vielbeachtete Bedenken geltend gemacht.

[2] In wie wenig taktvoller Weise man übrigens gelegentlich Motive des antiken Hirtenliedes mit dem Hohenliede verknüpft hat, wurde schon von G. Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Altertums I² (Berlin 1880) 180 und II² (1881) 41 bemerkt.

Jodocus Badius Ascensius (J. B. d'Asche), der mit dem des Seb. Murrho der Ausgabe beigegeben ist, tut in einer längeren Ausführung die Berechtigung dieses Verfahrens dar. Auch die Engelsbotschaft an die Hirten greift Motive der 4. Ekloge auf. Die Hirten selbst erinnern sich beim Gang zur Krippe an die wunderbar übereinstimmenden Weissagungen der Sibyllen, von denen einige namentlich genannt werden. Die beiden Kommentare nehmen hiervon Anlaß zu reichlicher Belehrung über die zehn Sibyllen, die ihren Glauben an deren geschichtliche Existenz und an viele Einzelheiten der Überlieferung bezeugt. Es wird aber auch Kritik geübt. Ascensius wendet sich gegen die Annahme des Chronicarius Bergomensis[1], daß die tiburtinische Sibylle dem Kaiser Augustus die bei Augustinus überlieferte Akrostichis vorgetragen habe. Davon stehe bei Augustinus nichts. — Vielleicht ist es auch auf den Einfluß der 4. Ekloge zurückzuführen, daß Spagnoli die Himmelsverhältnisse in der Heiligen Nacht dichterisch beschreibt, als sollte dem Herrn das Horoskop gestellt werden. Dabei heißt Erigone, die „virgo" Virgils, „saecli regina vetusti" (fol. 77ᵛ). Einer fatalistischen Deutung wird jedoch ausdrücklich vorgebeugt: „ipsa sibi (gemeint ist die clementia prolis virgineae) genus id fati (darunter ist übrigens das Kreuz verstanden) non astra tulerunt." Dazu bemerkt Ascensius: „Nam, ut dicit Augustinus plenitudinem temporis venisse quando Deus eam venire voluit, similiter eius horam tunc venisse quando voluit."

7. Unter den Virgilkommentaren[2] der Frührenaissance ist wohl der bedeutendste der des Christoforo Landino.

---

[1] Vgl. dazu Alexandre II 309.

[2] Die Stellung der Humanisten zur Frage nach dem Sinn der 4. Ekloge wechselte sehr. Am Eingangstor der Frührenaissance steht der Widerspruch des Mussato gegen die messianische Deutung (Zabughin I 20). Petrarca läßt den prophetischen Charakter der 4. Ekloge nur im Sinne des „sensus anagogicus" bestehen, den der fromme Leser dem Gedichte abgewinnt (Zabughin I 27). — Übrigens kennt der Dichter schon die Verknüpfung der Ara-caeli-Legende mit der Sibylle (vgl. Alexandre II 309). Bei Giovanni da Firenze findet die Auffassung des hl. Augustin über Virgil als Heilandskünder einen beredten Anwalt (Zabughin I 52). Ein Ansatz zur Kritik zeigt sich bei ihm insofern, als auf die Feststellung der Identität der Sibylle verzichtet wird. Die einer messianischen Deutung des Gedichtes im

Er erläutert die 4. Ekloge noch ganz im Sinne der hergebrachten frommen Auslegung. Auch auf das Verständnis der astrologischen Angaben des Gedichtes verwendet er viel Mühe, ist aber schon geneigt, hier nicht mehr das große Gnadenjahr der Erlösungszeit ausgedrückt zu sehen, sondern der nüchternen Erklärung des Servius recht zu geben (vgl. Zabughin I 195 f.).

Eine Anschauung vom Stand der Virgilexegese um 1500 vermitteln die Ausgaben des ebengenannten J. B. d'Asche. Bezeichnend für die Auffassung der Ekloge ist schon die in der zweiten Pariser Ausgabe vom Jahre 1507 dem Gedichte vorgedruckte metrische Inhaltsangabe, das „argumentum Ascensianum“:

> Quarta sibyllini repetens oracula cantus
> Atque genethliacon modulans collaudat Iesum.

Das Wort „collaudat“ wird wie folgt erklärt (fol. 23^{v}): „simul laudat licet poeta ignorat: Iesum i. e. salvatorem nostrum cuius salutiferae nativitati ea felicitas temporum nimirum debebatur.“ Der Humanist beschreibt seine Gesamtauffassung des Gedichtes näherhin also: Es ist eine Heilandsprophetie; der Dichter ist wirklich Prophet Christi, aber nur

---

Wege stehenden Angaben des Servius über das „Große Jahr“ werden eifrig bekämpft; Virgil soll durchaus als Künder der messianischen Gnadenzeit in Ehren bleiben. — Um die Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert greifen die Antihumanisten bewußt die Autorität Virgils an. Man kommt davon ab, ihn als Propheten mit David in eine Linie zu stellen. Der Dominikaner Giovanni di Domenico gibt indes noch zu, daß die Meinungsverschiedenheit zwischen Augustin und Hieronymus über den Sinn der 4. Ekloge nicht gelöst sei (Zabughin I 110 f.). Das ist viel bei einem Manne, der gegen die Bildung der Jugend durch Virgil protestierte (vgl. Voigt a. a. O. II^{2} 476 A. 1). — Die Verteidigung des Humanismus, die Francesco da Fiano übernimmt, gestaltet sich bezeichnenderweise unwillkürlich zu einer Apologie des Heiles der Heiden aus. (Hierüber gibt Zabughin einen interessanten handschriftlichen Beleg, I 135 A. 44.) Bei dieser Gelegenheit stellt sich der Humanist ganz auf den Standpunkt der augustinischen Virgilinterpretation. Ebenso unterläßt es Antonio Mancinelli nicht, in seinem Traktat „De poetica virtute“ auf die Weissagung der 4. Ekloge hinzuweisen (a. a. O. 127). — Unter Zugrundelegung eines weiteren Prophetiebegriffes hat im 15. Jahrhundert ein Ordensgenosse des G. di Domenico, der hl. Antoninus, in seinem „Chronicorum opus“ die Ansichten des hl. Augustinus und des hl. Hieronymus über die 4. Ekloge zu versöhnen gesucht (Ausgabe Lyon 1586, I 190).

implicite, kraft der in den Versen enthaltenen Wiedergabe der unbestritten echten Erlöserweissagung der Sibylle:

„. . . de Christo quidem dictum ac decantatum hoc carmen, sed a nesciente poeta: qui eius temporis felicitatem quae sub Christi adventum erat, animadvertens eam Augusto addixit. . . . Verum quia dicit, Ultima Cumaei venit iam carminis aetas. Hoc est quia Sibyllae, quae de Christo nimirum locuta est, vaticinia repetit ipse quoque licet ignorans de Christo loquitur praetendens sibi Augustum sive Pollionem sive Saloninum Pollionis filium sive Marcellum Augusti adoptivum filium sive omnes hos collaudare." — Es könnte fast scheinen, als bekännte sich der Kommentator in den letzten Worten zu der Ansicht, die kürzlich noch von P. Corssen vertreten wurde, der Dichter habe absichtlich die Frage offen gelassen, wer unter dem Kinde zu verstehen sei. In der Einzelauslegung bevorzugt jedoch Ascensius die Deutung des Gedichtes auf Marcellus (vgl. seine Bemerkungen zu den VV. 18 u. 49). — Auch auf den Zusammenhang zwischen Isaias und dem als Quelle Virgils vorausgesetzten Sibyllinum geht Ascensius ein, indem er die Parallelstellen aus Isaias Kap. 11 zu den Versen der Ekloge, die den Tierfrieden beschreiben, wörtlich anführt. Er hält es zum Schluß dennoch für angebracht, nochmals gegen eine übelwollende Deutung seiner Stellungnahme zum Sinn des Gedichtes und zur Frage nach den Quellen Virgils Verwahrung einzulegen: „Verum nasutus quispiam nasum ducet, quod sacra profanis commisceo, verum intellegat pius lector, haec non adducta esse a me quasi ea poeta legerit, sed quia Sibyllina carmina se recensere attestatur, quibus catholica saepe correspondent, quod ut ostenderem, Esaiae verba citavi."

Der Virgilkommentar von Jakob Pontanus S. J.[1] hält bestimmter an der Deutung des Gedichtes auf Saloninus fest[2]. Er tritt also auch für die Annahme der Umbiegung eines messianischen Sibyllentextes durch Virgil ein: gewisse Punkte seien eben nur auf Augustus und Pollio deutbar. Dementsprechend billigt auch Pontanus das in der Rede Konstantins

[1] Symbolarum libri XVII, quibus P. Virgilii Maronis Bucolica . . . illustrantur (Augsburg 1599). Als wissenschaftliche Leistung wird dieser Kommentar gewürdigt bei Zabughin II 93.

[2] „Huic igitur Salonino", heißt es in der Synopsis zur 4. Ekloge (Sp. 86/87 des Werkes), „amici et patroni sui filio, genethliacum elegantissimum canit Virgilius hac Ecloga (si modo recte vocamus eclogam) et non pauca profecto quae fatidica mulier Sibylla Cumana de filio Dei ex virgine nascituro, qui orbem renovaret et instauraret, deque illius saeculi felicitate praenunciaverat (e quibus versiculi aliquot apud Lactantium leguntur) ad suum institutum accommodat." Es folgen dann die kritischen Verse Or. Sib. III 286 ff.

an die Versammlung der Heiligen befolgte Verfahren, indem er vom Verfasser dieser Rede sagt: „. . . versibusque suum genuinum primaevumque sensum, eos pie interpretando . . . restituit."

Aus der Einzelauslegung ist vielleicht die Deutung von V. 15 bemerkenswert: „De Salonino perspicuum est dici, cuius natales inciderunt in principium saeculi aurei, quo homines sublatis sceleris prope vestigiis, vitam deorum vivebant. Hesiod. l. 1 (folgt Op. et d. 112). — Natus, inquit, Saloninus homines nostrae aetatis heroas quosdam cum diis permixtos videbit. Nam in illa probitate et integritate saeculi aurei, deos cum hominibus versatos esse credebant, quod rursum futurum gloriatur poeta, reverso eodem saeculo" (Sp. 103). Entsprechend seiner Grundauffassung, daß messianischer Sinn nicht dem Gedichte Virgils, sondern nur dessen Quelle zukomme, nennt Pontanus die von Sannazarius vorgenommene Umdeutung der Schlange von V. 24 auf die Paradiesschlange ein „aptissime detorquere". Ein Hinweis auf die Isaiasparallelen fehlt. Zu V. 38 wird die Behauptung des Laktanz, daß von hier ab 12 Verse aus der sibyllinischen Quelle stammten, mitgeteilt. Die Deutung von V. 49 ist die hergebrachte: „Saloninum vocat Iovis incrementum, ut a Iove educatum, a quo reges educari opinio erat . . . magnum igitur Iovis incrementum est magnus Iovis alumnus."

Zusammenfassend dürfen wir feststellen: 1. Im Verhältnis zu dem Interesse, das man im Mittelalter an dem dogmatischen Problem genommen hat, in das die Sibyllenfrage eingespannt war, ist deren Erwähnung in dieser Zeit eine auffallend sparsame. Der Glaube an die Sibyllen ist wohl in keinem Zeitraum von der Gesamtheit der Theologen gänzlich naiv geleistet worden. Einen Hinweis auf den prophetischen Charakter der 4. Ekloge unterläßt man in der dogmatischen Literatur des Mittelalters überhaupt, trotzdem man die betreffenden Augustinustexte kennt und zitiert. 2. Auch wo man zur Anerkennung der Prophetentätigkeit der Sibyllen neigt, hat man sich bei der Lösung keiner der großen dogmatischen Fragen von dieser scheinbaren Tatsache abhängig gemacht. 3. Der Exegese und der homiletisch erbaulichen Schriftstellerei, die gern mit positivem Material arbeiten, liegt es näher, auf den Prophetismus sowohl der Sibyllen als der 4. Ekloge einzugehen. Es ist nicht immer ersichtlich, ob die Anerkennung des letzteren einen prophetischen Literalsinn oder — unter

Voraussetzung eines profanen Literalsinnes — bloß einen höheren messianischen Sinn des Gedichtes vertritt. Das Bekenntnis zum Vorsehungsgedanken, dem Grundbegriff der christlichen Geschichtsphilosophie, bewahrt die Exegeten durchweg davor, das berühmte Einleitungsmotiv der Ekloge von der „ultima aetas" mit dem neutestamentlichen Gedanken von der Fülle der Zeit zu verknüpfen. 4. Wie das „Stellarium" zeigt, ist die Arbeit der Dogmatiker zur Aufhellung der Wege göttlicher Heilsführung, im besondern der Gedanke des hl. Thomas von dem im Bekenntnis zur Vorsehung liegenden Einschlußglauben an den Mittler auch der praktischen Verwertung zugänglich gemacht worden. Das beugte auch in den Kreisen des Volkes einer ungebührlichen Schätzung der Sibyllen vor. 5. Erst spät mündet das von den Humanisten gesammelte ausführlichere Material zur 4. Ekloge und zu den Sibyllen in theologische Werke ein, zunächst in solche, die exegetische Fragen in mehr systematischer Weise behandeln. Hier zeigen sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch die ersten Spuren einer Bekanntschaft mit der editio princeps der Or. Sib. durch X. Betuleius. Die unvermeidliche Folge ist zunächst ein erhöhtes Interesse an den Sibyllen und ein verstärkter Glaube an die Echtheit ihrer Prophetengabe. Allmählich werden auch die dogmatischen Traktate an Väterbelegen zu den Sibyllen reicher. 6. Der wissenschaftliche Kampf um den Sinn der 4. Ekloge beschäftigt schon früh Humanisten, deren gläubige Haltung einer freien Stellungnahme nicht hindernd im Wege steht. 7. Die geistliche Dichtung nützt die poetisch wirksame Vorstellung prophetischer Frauen des Heidentums gerne aus, ebenso die schönen Ausdrucksformen einer Rettererwartung, die Virgil in die 4. Ekloge verwoben hat.

Zur Wiederherstellung des Psalmentextes

Von Albert Rembold S. J.

Im Jahre 1851 veröffentlichte Ed. Reuß seine Satire auf die Auslegung des 68. Psalmes, — „Ein Denkmal exegetischer Not und Kunst". In der Stimmung des Übermutes über die zahllosen Torheiten, welche die ungereimtesten Erklärungsversuche im Laufe der Jahrhunderte auf diesen Psalm gehäuft haben, zitiert er auch das Urteil J. D. Michaelis': „Es ist der schönste Psalm, aber ich versteh' ihn nicht." Schallt uns nicht aus der Gesamtexegese des alttestamentlichen Liederschatzes vielstimmig das gleiche Urteil entgegen: „Es ist die erhabenste geistliche Poesie, aber wer vermöchte all ihre Dunkelheiten aufzuhellen?" Reuß rühmt an jenem Urteil die offene Ehrlichkeit. Und es empfiehlt sich in der Tat, bei allen Lobsprüchen auf die Schönheit des Psalteriums sich der laut mitklingenden Klage über seine Schwerverständlichkeit stets bewußt zu bleiben. „Liber psalmorum, quem Ecclesiastici omnes quotidie legunt, pauci admodum intelligunt", so schrieb der selige Bellarmin in der „Praefatio ad Paulum V." zu seinem Kommentar. Und doch ist es der Kirche wie auch unser eigener Wunsch, „ut digne, attente ac devote hoc officium recitare valeam". Aber die Erfüllung hängt von der Verständlichkeit des Textes als von einer ersten Vorbedingung ab.

Wie sollen wir uns die Entstehung und die Beibehaltung des unbefriedigenden Textzustandes erklären? Seine Ursprünglichkeit anzunehmen, verbietet uns nicht nur die Ehrfurcht vor der übernatürlichen Tatsache der Inspiration, sondern auch die oft so hervorragenden Erweise hoher dichterischer Begabung in den besterhaltenen Stücken. Die heutige Verderbtheit des Textes ergibt sich aus einer fünffachen Fehlerquelle, die während drei verschiedener Überlieferungsperioden und bei Gelegenheit einer zweimaligen Übersetzung die ursprünglich unbedingt sicher anzunehmende Sinnklarheit stellenweise bis zur gänzlichen Sinnlosigkeit verunstaltet hat.

Die folgenschwersten Textbeschädigungen fallen in die erste Zeit der ursprachlichen Überlieferung. Für ihre Beseitigung sind wir fast einzig auf sinn- und formbegründete Konjekturen angewiesen. Die alexandrinische Übertragung des schon arg entstellten Textes ins Griechische der LXX hat neben vielen neuentstandenen Mißverständnissen den sinnstörenden Wirrwarr der Tempora hineingebracht. Diese selbst nun wieder mangelhaft überlieferte Übersetzung mit ihren dem nichtsemitisch denkenden Hellenisten kaum mehr verständlichen Hebraismen wurde dann die Vorlage für die verschiedensten Versuche, sich ein örtlich brauchbares Psalterium für die lateinisch sprechenden christlichen Gemeinden zu schaffen. Über die verwirrende Menge der Varianten, die durch die Willkür privater Unternehmungen entstanden, erhob man bald laute Klage. Papst Damasus beauftragte den gelehrten

Hieronymus, einen Normaltext festzulegen. Seelsorgliche Rücksichten zogen ihm dabei so enge Grenzen, daß von einer eigentlichen Verbesserung der gröbsten Schäden nicht die Rede sein kann. Der Psalter, so wie er war, hatte mit all seinen Innigkeiten trotz all der eingestreuten Sinnlosigkeiten schon einen so festen Sitz im Leben des Volkes gewonnen, daß man eben wegen der tiefen Verehrung für die Heiligkeit seines Ursprungs auch das später eingedrungene Unheilige nicht mehr antasten durfte. Wie übertrieben hoch auch sonst die Wertschätzung des biblischen Kirchenlehrers für die jüdische Texttradition seiner Zeit war, — was er so gerne die „hebraica veritas" nannte, war bei weitem nicht mehr der Urtext! — unter den gegebenen Umständen mußte und wollte er sich damit begnügen, die „Vetus Latina", welche aus dem „textus receptus" der LXX entstanden war, den als vorzüglicher geltenden Lesungen der Hexapla anzugleichen. Da hierbei ältere Lesarten gelegentlich durch jüngere verdrängt wurden, so hat selbst diese Verbesserung auch wieder den Text verschlechtert. Nur selten hat Hieronymus für seine Revision des Psalteriums unmittelbare Anleihen aus dem damaligen hebräischen Konsonantenbestand (der übrigens mit dem masoretischen von heute fast identisch ist) gemacht. Seine kritischen Grundsätze verraten dabei eine gewisse Unsicherheit. Der heilige Lehrer konnte eben unmöglich den Zwiespalt überwinden zwischen seinem gelehrten Besserwissen und seiner seelsorglichen Duldung des Verkehrten. Einmal eifert er: „Quia semel veritati studemus, si quid vel transferentis festinatione vel scribentium vitio depravatum est, simpliciter confiteri et emendare debemus." Dann wieder mahnt er dazu, es im öffentlichen Gebrauch der Psalmen ruhig bei den Fehllesungen zu belassen, wiewohl sich der einzelne Gebildete um das wissenschaftliche Verständnis des ursprünglichen Sinnes eifrig bemühen soll: „Hoc enim, quod Septuaginta transtulerunt, propter vetustatem in ecclesiis decantandum est, et illud [i. e. quid hebraica veritas habeat] ab eruditis sciendum propter notitiam scripturarum." Der letztere Grundsatz, so unbefriedigend er auch an sich sein mag, ist bis zur Stunde maßgebend geblieben, obschon es wohl zu allen Zeiten der Wunsch der Kirche war, den ersteren verwirklichen zu können. Aus diesem andauernden Zwiespalt entspringt die große Not des Psalmenbetens: Was in ihnen verständlich ist, ist so fromm und innig, so tief und erhaben, daß man nichts lieber beten möchte als den Psalter; was aber darin unverständlich ist, stört die Andacht gleich viel, ob man nun auf die Worte achtet, die den rechten Sinn nicht mehr ahnen lassen, oder den mühsam erforschten Sinn festzuhalten sucht, dem die Worte keinen Ausdruck mehr verleihen.

Könnte hier keine Abhilfe geschaffen werden? Was bindet denn die Kirche an ein textkritisches Arbeitsergebnis des 4. Jahrhunderts, das schon damals durchaus nicht alle befriedigte, am wenigsten den, der

die Arbeit geleistet hatte? Wie würde ein Hieronymus jubeln, stünden ihm die Mittel der heutigen Hilfswissenschaften der Exegese zur Verfügung, er, der den Juden seiner Zeit sein gutes Gold hingab für ihre oft so zweifelhafte rabbinische Weisheit! Oder würde er wieder sich neigen vor der nun noch soviel ehrwürdigeren „vetustas" des kirchlichen Gebrauches? Ja, da liegt die eigentliche Schwierigkeit für die Durchführung einer offiziellen Psalterverbesserung. Es bestehen heute keine Bedenken mehr, daß Änderungen im hergebrachten Schrifttext der Psalmen das katholische Volk beunruhigen könnten. Die religiöse Durchschnittsbildung ist heute, wenigstens bei Katholiken, hoch genug, um jedem die Grenzen zu zeigen zwischen dem, was die Inspiration der Urschrift verbürgt, und dem, was die Vorsehung bei Abschriften und Übertragungen menschlicher Sorgfalt und kirchlicher Überwachung überläßt. Seelsorgliche Rücksichten wirken heute eher schon nach der andern Seite. Moderne Kultursprachen bieten heute dem inspirierten Liederschatz der Bibel ein literarisches Gewand, das nach Form und Inhalt dem Urtext näher steht als das Psalterium Gallicanum. Die Würde des Latein, als Sprache der katholischen Kirche, erheischt zum mindesten die gleiche Treue.

Die Dringlichkeit dieser Aufgabe ist auch längst erkannt, und es liegen schon treffliche Vorarbeiten vor für ihre Lösung. Den jüngsten Versuch einer besseren lateinischen Übersetzung der Psalmen hat Franz Zorell S. J. gemacht[1]. Sie wurde vom Päpstlichen Bibelinstitut in die Öffentlichkeit eingeführt und durch ein huldvolles Schreiben aus dem Vatikan belobigt. Dieses Zusammenwirken von gelehrter Mühewaltung und kirchlicher Begutachtung dürfte, wie zu Zeiten der hll. Damasus und Hieronymus die schönsten Hoffnungen wecken. Zwar erwartet der Verfasser des neuen „Psalterium ex Hebraeo Latinum" noch Besseres von seinen Nachfolgern, wie er auch gerne die Verdienste seiner Vorgänger anerkennt: „Quo plures et meliores huiusmodi conatus novae versionis fiunt, quae inter se illustrant, expoliunt, corrigunt ac velut de palma concertant, eo citius pervenietur ad consensum quemdam de optimo genere interpretandi" (Prol. XIII).

Was der Verfasser uns bietet, ist mehr als was der Titel seines Buches zu versprechen scheint. Mit einer bloßen Übersetzung des masoretischen Textes, den man ganz zu Unrecht allzuoft den Urtext nennt, wäre uns keineswegs gedient. Wohl würden viele Dunkelheiten, die durch die mangelhaften Übertragungsmethoden der LXX entstanden sind, dadurch aufgehellt, aber an andern Stellen wiederum würden jüngere, d. h. schlechtere Lesarten den aus der Vetus Latina

[1] Psalterium ex Hebraeo Latinum. 4° (XXII u. 311 S.) Romae 1928, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.

noch erkennbaren Sinn zerstören. Gerade die sklavische Art und Unbeholfenheit der LXX gestatten uns oft, eine bedeutend ältere Überlieferungsschicht zu erschließen. Zorell hat dieses kritische Hilfsmittel, welches protestantische Exegeten aus Abneigung gegen die in der Vulgata verwerteten griechischen Textzeugnisse zum Schaden ihres eigenen Verständnisses der Schrift oft verschmäht haben, eifrig benutzt. Darüber hinaus lehnt er auch die reine Konjekturalkritik nicht grundsätzlich ab, obschon er in ihrem Gebrauch äußerst zurückhaltend ist. Besonnene Konjektur ist ja für die ältesten und meist auch schlimmsten Textschäden das einzige uns zu Gebote stehende Heilmittel. Wer darauf verzichten wollte, müßte sich darein ergeben, daß Gottes Wort endgültig durch viele Sinnlosigkeit entstellt bliebe. Selbst von dem Rhythmus und dem Strophenbau — Zorell ist wohl einer unserer begeistertsten und doch wieder gemäßigtsten Metrikfinder — läßt er sich beraten, wie vielleicht die zerstörte Schönheit der Form wiederherzustellen wäre. Und mit Recht; denn es ist eine mit unzählbaren Beispielen zu belegende Tatsache, daß gerade die rhythmisch unmöglichsten Verstrümmergebilde jedem Erklärungsversuch Hohn sprechen.

Das alles sind Vorzüge der neuen Übersetzung, denen aber ein nicht zu unterschätzender Verlust gegenübersteht. Die Sprache unseres alten Psalters hat trotz ihrer vielen Sinnmängel einen guten Fluß, einen großartigen freien Schwung. Das Latein des Professors Zorell ist die zwar äußerst genaue aber harte Mundart des peinlichen Philologen. Die Alten hatten eben ein hellenistisch feingebildetes Ohr auch für die „elegantia latini sermonis". Zumal Hieronymus verteidigt oftmals die Freiheit seiner Übersetzungskunst mit der Forderung: „Eadem igitur interpretandi sequenda est regula (quam saepe diximus), ut ubi non sit damnum in sensu linguae, in quam transferimus, εὐφωνία et proprietas conservetur."

Ohne Zweifel muß die Verhütung des „damnum in sensu" unsere erste Sorge sein; wie es ja auch Hieronymus verlangt. Lieber harschklingender Sinn als wohltönender Unsinn! Was hilft uns der glatte Lauf eines Verses wie Ps. 67, 13: „Rex virtutum dilecti dilecti: et speciei domus dividere spolia", wenn wir uns nichts mehr dabei denken können? Die Ehrfurcht vor Gott, zu dem wir doch als vernünftige Wesen im Gebete andächtig sprechen wollen, dürfte uns nicht ruhen lassen, bis wir solchen Sinnschaden wieder gutgemacht haben. Viel schwieriger liegt die Wahl, wo sich der Verlust des ursprünglichen Sinnes zu einem neuen positiven Fehlsinn weiterentwickelt hat. Solche Stellen befriedigen ja den andachtsuchenden Beter, wenigstens so lange er unbekümmert bleibt um den eigentlichen von Gott geschenkten Gedanken. Und für letzteren Ausfall scheint gar zu oft die ehrfurchtgebietende „vetustas" einer liturgischen Anwendung des Fehlsinnes zu entschädigen. Kommt dann zu allem noch die liebe Gewohnheit

hinzu, so muß man wohl mit bedeutenden Widerständen rechnen, ehe das fremdklingende Neue sich kraft seines ursprünglich alten Wertes durchsetzen wird.

Die Wiederherstellung manch eines zerstörten Psalmtextes stellt uns heute die schwierige Aufgabe der rechten Behandlung einer mit eigenen Reizen umwobenen Ruine. Man kann leicht die Gründe verstehen, die gegen eine durchgreifende Restaurierung geltend gemacht werden. Darum wird der schärfste Widerspruch gegen eine Verbesserung des Psalters gerade vonseiten der Liturgie erhoben werden. Sie hat sich im Laufe der Jahrhunderte aus einer großen Reihe von Psalmstellen ein so wunderbar schmuckvolles Geschmeide hergerichtet, daß sie es nur schmerzlich ertragen wird, wenn man einige ihrer schönsten Juwelen für falsche Steine erklären muß. Den schonenden Ausweg aus den Schwierigkeiten, worauf man zunächst verweisen möchte, nämlich das Alte neben dem Neuen bestehen zu lassen, wird man auf die Dauer nicht gehen können. Schon deshalb nicht, weil eben mehr und mehr die Erkenntnis sich Anerkennung verschaffen wird, daß das scheinbar Neue das ursprünglich alte Gotteswort und das vermeintlich Alte nichts als der später hineingetragene menschliche Fehlsinn ist. Es geht auch nicht an, die liturgischen Zitate einfach nach den wiederhergestellten Fundorten zu verbessern. Denn in vielen Fällen stützt sich die liturgische Verwendbarkeit gerade auf das Mißverständnis einer Fehllesung.

Ein einzelner Psalm (138) kann uns hinreichende Beispiele zur Kennzeichnung der Lage liefern. Dieser Hymnus auf Gottes Allgegenwart und Allwissenheit ist eins der gedankentiefsten Lieder des ganzen Psalters. Ohne Rücksicht auf seinen klar zusammenhängenden erhabenen Inhalt, einzig weil in einen Vers (17) die aus der LXX übernommene falsche Übersetzung „amici tui" eingedrungen ist, hat die Liturgie ihn zum eigentlichen Apostelpsalm gemacht. „Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus, nimis confortatus est principatus eorum." Das ist das triumphierende Leitmotiv, das der Introitus der meisten Apostelmessen anschlägt und das im Graduale und Offertorium wiederkehrt. Wie glücklich wäre die Wahl dieser Stelle, welche die Worte des Heilands prophetisch vorwegzunehmen schien: „Iam non dicam vos servos, . . . vos autem dixi amicos", wenn nur dies wirklich der Sinn dessen wäre, was Gott uns durch den heiligen Sänger sagen wollte! Aber darüber kann exegetisch gar kein Zweifel sein, daß Zorell den ursprünglichen Gedanken richtig wiedergibt, wenn er übersetzt: „Mihi igitur quam pretiosa sunt cogitata tua, Deus! quam ingens est summa eorum!" Ganz der Einheit seines Themas entsprechend, ist der Psalmist innerlich ergriffen von der Tiefe und dem Reichtum des ihm offenbarten Gottesbegriffes. Die LXX hat, wie so oft, von zwei verschiedenen Bedeutungen desselben hebräischen Wortbildes nach der zwar gebräuchlicheren aber hier nicht beabsichtigten

gegriffen. Der Sinnzusammenhang wurde dabei, wie noch viel öfter, gar nicht mehr berücksichtigt.

Auf den 11. Vers dieses Psalmes spielt das glorreiche Canticum „Exultet" an, wenn es jubelt: „Haec nox est, de qua scriptum est: Et nox sicut dies illuminabitur: Et nox illuminatio mea in deliciis meis." Die „deliciae meae" sind entstanden durch eine falsche Konsonantenverbindung und Vokalisierung des noch unversehrt erhaltenen hebräischen Bestandes, der den rechten Sinn ergibt: „circum me". Woran der Psalmist uns im Auftrage Gottes erinnern will, ist dies, daß das allsehende Auge göttlichen Wissens auch die äußerste Finsternis forschend durchdringt. Vor ihm sei jedes Dunkel der Nacht so hell wie der Tag. Der Gedanke an die Osternacht wird erst durch ein Wortgefüge nahegelegt, das wir der Unfähigkeit des Übersetzers, den richtigen Sinn zu erfassen und wiederzugeben, verdanken. Wenn wir also, wie es unsere Pflicht ist, den ursprünglich von Gott inspirierten Gedanken auch in unserem lateinischen Psalter unversehrt bewahren wollen, müssen wir diesen Fehler, der im „Exultet" einen so berückend feinen Zauber der Schönheit angenommen hat, verbessern. Will man dann trotzdem den Text des liturgischen Sanges unverändert lassen, so dürfen wir uns nicht scheuen, auf die Frage, wo es denn geschrieben stehe, in aller Ehrlichkeit zu antworten: Es steht eigentlich nicht geschrieben; es ist ein liebgewordenes, altes Mißverständnis der Schrift.

Aus verschiedenen aus dem ursprünglichen Zusammenhang gelösten Versen und Versteilen (18b, 5b, 6a, 1, 2) desselben Psalmes ist der Introitus der Osterfestmesse gebildet. Die Anregung zu dieser Auswahl gaben offenbar die darin vorkommenden Wörter „resurrexi" und „resurrectio". Im verbesserten Psalterium müssen eben diese Wörter als sinnstörend wieder verschwinden. Was so voll und wuchtig klingt: „Tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam", ist doch nur der unbeholfene Ausdruck für den Gedanken: Du, o Gott, weißt alles, auch das scheinbar unbedeutendste im Menschenleben. Du weißt, ob ich gerade sitze oder stehe. Zorell übersetzt ganz sinngerecht: „Tu nosti me sedentem et stantem." Wiederum müssen wir bei aller Ehrfurcht vor der „vetustas" solch einer liturgischen Glanzstelle, aus noch größerer Ehrfurcht vor dem wiedergewonnenen göttlichen Gedanken darauf bestehen, daß das uns geschenkte Gotteswort von aller Sinnverunstaltung befreit werde.

Diese wenigen Beispiele dürften genügen, um einen Begriff zu geben von den Schwierigkeiten, die noch zu überwinden sind, ehe sich beim täglichen Breviergebet unsere Sehnsucht erfüllt: „Psallam spiritu, psallam et mente." Trotzdem wollen wir der Auseinandersetzung mit der Liturgie, die durch eine offizielle Anerkennung der durch die Arbeiten Zorells und anderer angebahnten Verbesserung des Psalters veranlaßt würde, hoffnungsvoll entgegensehen. Im allergünstigsten

Falle könnte sie zu einer allgemeinen Revision der Schriftverwertung in den Kirchengebeten führen, die ohne Zweifel nach dieser Seite hin noch einer bedeutenden Vervollkommnung fähig ist.

Wir schließen mit einer in diesen Dingen sicher maßgeblichen Äußerung des Päpstlichen Bibelinstituts: „Optata haec de qua diximus correctio cum locum habebit (neque enim desperandum est tantum Dei beneficium Ecclesiae umquam obventurum), his qui psalmorum intelligentiam persequi volunt, plurimis erit iam parcendum laboribus; his qui ‚digne, attente et devote' librum orationis inspiratae labiis et mente relegere, paratior quam nunc et expeditior via" (Verbum Domini 6 [1926] 61).

Ist im Konzeptualismus Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt?

Von Franz Sladeczek S. J.

Nach Werner[1], Siebeck[2] und Hermelink[3], der von Prantl abhängig ist, macht der Konzeptualismus Ockhams die Wissenschaften, insbesondere die Realwissenschaften, unmöglich. Demgegenüber sucht Hochstetter neuerdings[4] darzutun, daß dieser Konzeptualismus vielmehr den Realwissenschaften ein sicheres Fundament gebe.

Die Lösung der strittigen Frage hängt davon ab, worin Ockham die Gültigkeit der Erkenntnisse überhaupt begründet sein läßt. Mit Recht hebt Hochstetter hervor, daß nach Ockham die Gültigkeit der Erkenntnisse einzig auf ihrer Objektkausalität beruhe; d. h. unsere verschiedenen Erkenntnisarten werden mit den Objekten nur durch die Kette kausaler Folgen verknüpft. Daraus entspringt von selbst die Frage: Ist die Erkenntnis nichts anderes als das Repräsentans eines unbekannten X, ihm notwendig zugeordnet, weil von ihm kausiert, eine Wirkung, hinter der jeweils eine ganz bestimmte, aber unbekannte Ursache steht? Ist dieses kausale Zuordnungsverhältnis der ganze Sinn der Verähnlichung einer Erkenntnis mit ihrem Objekte? Soweit man heute, sagt Hochstetter, Ockhams Gedankenentwicklung zeitlich gliedern kann, wird man diese Frage für die spätere Zeit seines Denkens bejahen können. Gleichwohl glaubt er, daß damit die

---

[1] Die nominalisierende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters (S. 61).

[2] Ockhams Erkenntnislehre (ArchGPh 10, 322 ff.).

[3] Die theologische Fakultät in Tübingen (S. 96 ff.).

[4] Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham (Berlin 1927). Diese Schrift wurde bereits Schol 4 (1929) 114 ff. besprochen. Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, wird hier vorausgesetzt, was dort dargelegt worden ist.

Objektivität der Erkenntnis und die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt sei. In der Tat ist aber damit das eine wie das andere aufgehoben.

Zunächst wird durch die entwickelte Erkenntnisauffassung Ockhams die ganze objektive Welt, so wie sie in sich ist, unerkennbar. Deshalb widerspricht diese Auffassung dem unüberwindbaren Wahrheitsstreben, das in jedem ruht, und ebenso dem Wesen der Erkenntnisse, soweit sie uns als unmittelbare Bewußtseinstatsachen gegeben sind, weil sie als solche das Erfassen der objektiven Welt in sich wenigstens intendieren. Insbesondere erweist sich die Begriffserklärung Ockhams, die Hochstetter sehr lichtvoll darstellt[1], als objektiv unhaltbar. Da mehrere Ursachen zur Hervorbringung einer Wirkung zusammenwirken können und eine Ursache mehrere Wirkungen haben kann, da ferner ähnliche Wirkungen verschiedene Ursachen und ähnliche Ursachen ganz verschiedene Wirkungen haben können, kommt die ganze Begriffserklärung Ockhams einer „harmonia praestabilita" gleich, die die Leugnung des Satzes vom hinreichenden Grunde bedeuten und jede wissenschaftliche Erklärung unmöglich machen würde. Sehen wir auch davon ab, so bleibt doch eine eindeutige Zuordnung eines Begriffes oder Gesetzes zu seinen Objekten ganz unmöglich. Weil der Begriff ebenso singulär wie seine Objekte ist, in diesen aber sich inhaltlich nichts Gemeinsames findet, so ist das Verhältnis eines Begriffes zu seinen Objekten nicht eindeutiger als z. B. das des Bildes eines Löwen in einem zoologischen Lehrbuche zu den einzelnen Löwen. Ein solches Bild, eben weil singulär bestimmt, läßt sich niemals eindeutig von den einzelnen Löwen aussagen. Ebensowenig ließe sich folgerichtig in ockhamistischer Begriffsauffassung das Gravitationsgesetz z. B. eindeutig auf die Einzelfälle anwenden, womit die Exaktheit, ja die Möglichkeit aller Realwissenschaften hinfällig würde. Diese ist eben nur gewährleistet bei inhaltlicher Identität zwischen den Begriffsinhalten und den Einzeldingen. Hier macht sich die Grundauffassung Ockhams in ihren furchtbaren Konsequenzen geltend. Er übersieht vollständig, daß außer der allgemeinen und singulären Natur noch die absolut betrachtete Natur beachtet werden muß, die durch die transzendentalen Relationen ermöglicht wird und selbst durch Identität eine inhaltliche Aussage der Begriffe von den Einzeldingen ermöglicht. Ohne das ist überhaupt keine Wissenschaft möglich[2]. Hochstetter gibt selbst zu, daß die Kausalauffassung Ockhams und seine Induktionslehre das Prinzip der Artgleichheit voraussetzt, das Ockham unbesehen aus dem gemäßigten Realismus übernommen hat. Auch die moderne Induktionsmethode — es genügt dafür überhaupt eine Wesenserkenntnis; eine spezifische ist nicht erforderlich — läßt sich eben erkenntniskritisch

[1] Vgl. Anm. 4. [2] Schol 1 (1926) 184 ff.

nur im gemäßigten Realismus erhärten, dessen Leugnung die Grundthese Ockhams ist.

Noch viel weniger aber als die Allgemeinaussagbarkeit kann Ockham die Allgemeingültigkeit der obersten Prinzipien erhärten, die von jeder Wissenschaft vorausgesetzt werden. Die Objekte, die einzigen Ursachen der Begriffe, sind schlechthin singulär und kontingent, die subjektiven Begriffe sind selbst singulär. Eine allgemeingültige Notwendigkeit ist somit weder in ihnen noch in ihren Objekten fundiert. Der einzige Grund der Notwendigkeit der analytischen Urteile ist nach Ockham, wie Hochstetter selbst zugibt[1], die subjektive Evidenz, die keineswegs eindeutig, sondern in ihren Intensitätsgraden variierend und niemals in dem Grade absolut ist, daß sie nicht jederzeit durch Erfahrung korrigiert werden könnte. So versucht Ockham nicht nur eine empiristische Begründung des Kausalprinzips, sondern sogar des Satzes vom Widerspruch. Das ist aber, wie bereits früher gezeigt worden ist[2], gleichbedeutend mit der Leugnung des transzendenten Gegensatzes zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ überhaupt und würde jede absolut sichere Wahrheitserkenntnis unmöglich machen. Treffend sagt Thomas: „Nichts ist so kontingent, daß sich in ihm nichts Notwendiges fände. Diese Notwendigkeit aller Dinge ist zurückzuführen auf den Wesensgrund der Dinge.“[3] Nur im gemäßigten Realismus ist die Allgemeingültigkeit und absolute Notwendigkeit der obersten Prinzipien, die Grundlage jeder Wissenschaft, gewährleistet.

Wohl hebt Hochstetter mit Recht hervor, daß Ockham nicht Skeptiker sein wollte, daß er eine Begründung der Realwissenschaften erstrebte und auch tatsächlich die moderne induktive Methode vorbereitet hat. Aber er berücksichtigt hier zu wenig, was er vorher selbst zugestanden: Dies war Ockham nur dadurch möglich, daß er das Prinzip der Artgleichheit aus dem gemäßigten Realismus übernahm. Hochstetter beachtet ferner nicht, daß Ockham in Widerspruch steht zu seiner Hauptthese, der Leugnung des gemäßigten Realismus. Soweit ist es ihm nicht gelungen, die Aufstellung Werners und Hermelinks zu entkräften. Der Ockhamismus führt wenigstens tatsächlich zur Auflösung der Wissenschaften, auch der Realwissenschaften, und zur Skepsis.

Zur Frage nach der Möglichkeit einer „beatitudo naturalis“

Von Franz Pelster S. J.

Anlaß zu den folgenden Ausführungen bietet ein Aufsatz von E. Elter, De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris (Greg 9 [1928] 269—306). Der Verfasser will nachweisen:

[1] A. a. O. 155. [2] Schol 2 (1927) 30. [3] S. th. 1, q. 86, a. 3.

1. Die heute von den Theologen fast allgemein angenommene Ansicht von der Möglichkeit und hypothetischen Notwendigkeit einer „beatitudo naturalis perfecta" stellt einen Bruch mit der Vergangenheit dar, der nicht etwa durch tieferes Studium, sondern durch einen äußern Umstand, das Erscheinen des „Augustinus" von Jansenius, verursacht wurde. 2. Es gibt nur eine „beatitudo perfecta", die „visio beatifica". 3. Es gibt keinen „appetitus innatus in beatitudinem" (appetitus innatus = pondus naturae in bonum suum a creatore eidem impressum).

Für die erste Behauptung hat Elter mit großer Mühe Zeugnisse von 54 älteren Autoren bis ungefähr 1650 gesammelt. Manche der Zeugnisse verlangen allerdings eine gründliche Prüfung, bevor sie als beweiskräftig gelten können. Man muß genau zusehen, ob die „imperfectio beatitudinis" gemeint ist in Bezug auf die „beatitudo visionis" oder in Bezug auf die natürliche Aufnahmefähigkeit des Subjekts, ob von einer „beatitudo in statu viae" oder „in statu termini" die Rede ist, ob die Autoren als Theologen einzig von der tatsächlichen Ordnung reden und dabei Konvenienzgründe bringen oder ob sie auch die Möglichkeit eines „status naturae purae" beachten und zwingende Beweise vorlegen wollen. Je nachdem ändert sich die Beweiskraft mancher Stelle ganz bedeutend. Da aber heutzutage die großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts so wenig studiert werden, so ist es zu begrüßen, daß Elter auf einen Punkt nachdrücklich hingewiesen hat: Eine Anzahl von bedeutenden Theologen hat nur die „beatitudo visionis" als wahre Glückseligkeit angesehen. Viele von ihnen nehmen dabei einen „appetitus naturalis in beatitudinem visionis" an, der zum wenigsten auf einen „appetitus innatus" zurückgeführt wird. Zu diesen gehören unter anderen Heinrich von Gent, Scotus, Toletus, Bellarmin. Mir scheint, daß man jenen nur zustimmen kann, die auch Thomas zu dieser Klasse rechnen. Hat doch bereits Johannes de Rada in seinen „Controversiae" (Venedig 1598) c. 1, a. 2 behauptet, daß in dieser Frage Scotus und Thomas völlig einig seien. Zwischen diesen Autoren und der überwiegenden Mehrzahl der modernen Theologen besteht allerdings ein scharfer Gegensatz.

Anders ist es mit einer zweiten Klasse, die Elter weniger glücklich mit der ersten verbindet. Der tiefste Grund dieser Klassifizierung liegt in einer zu sehr gespannten Definition der „beatitudo perfecta", die schon völlig auf die „visio" zugeschnitten ist. Nach Elter ist nämlich die „beatitudo perfecta" ein „status satietatis immobilisque quietis intellectus et voluntatis, in quo omnis potentialitas harum facultatum ex toto completur". Ersprießlicher wäre es für die historische Erkenntnis gewesen, die gewöhnlich als Elemente einer wahren Glückseligkeit angesehenen Bestandteile herauszuschälen und dann zu schauen, ob diese Bestandteile in der „beatitudo naturalis" der älteren Autoren sich vorfinden. Solche Wesenselemente sind: „perfectio et consummatio creaturae rationalis, ita ut nihil ipsi desit, quod ipsi

secundum suam naturam in ordine naturali vel supernaturali positam (sive constitutive sive consecutive sive exigitive) conveniat", oder die damit gegebene „consecutio ultimi finis respectivi ordinis seu possessio Dei mediante intellectu et voluntate et gaudium et quies inde resultans". Ob jetzt aus diesen Forderungen noch andere Elemente als notwendige Voraussetzung oder Folgerung sich ergeben, ob diese Elemente aus der innern Natur der aufgezählten Bestandteile fließen oder durch ein besonderes Eingreifen der göttlichen Vorsehung konstituiert werden, sind Fragen zweiter Ordnung.

Eine auf Grund dieser Beschreibung vorgenommene Nachprüfung einiger hervorragender Autoren ergab nun ein ganz verschiedenes vorläufiges Bild der Entwicklung. Es besteht ein langsam fortschreitendes Abrücken von Thomas und Scotus mit ihrem „appetitus naturalis beatitudinis visionis" und ihrer „unica beatitudo". Treibende Kräfte sind die im Kampf gegen die Reformatoren und Baius immer schärfer hervortretende Erkenntnis der absoluten „gratuitas gratiae et gloriae" sowie die sich daraus ergebende klare Umgrenzung des Begriffs „status naturae purae" und des Objekts des „appetitus naturalis in beatitudinem".

Schon Caietanus (In 1, 2, q. 3, a. 8. Erste Ausgabe 1514) verwirft die Ansicht des Aquinaten über den „appetitus naturalis in visionem", indem er sie „exponiert". Er kennt bereits eine „naturalis beatitudo relative perfecta" (In 1, 2, q. 3, a. 6): „Licet enim perfecta beatitudo simpliciter consistat in suprema coniunctione ad summum simpliciter, perfecta tamen beatitudo talis rei infimae qualis est homo, consistit in qualicunque, id est sibi proportionata ad summum. ... Si esset sermo de ultima perfectione, ad quam naturae studio perveniri potest, non oportet ad verum per essentiam pervenire." — Bartholomaeus de Medina (Erste Ausgabe von 1, 21577) verwirft noch entschiedener als Caietan den thomistisch-skotistischen „appetitus naturalis in visionem" (In 1, 2, q. 8, a. 8). Er hat bereits in aller Klarheit den Begriff des „status naturae purae" herausgearbeitet (ebd.). Weniger scharf umschrieben ist der Begriff der „beatitudo naturalis" (ebd.). Hier ist, wie Medina andeutet, Aristoteles, der nur eine „beatitudo huius vitae" kennt, ein Hindernis. Zur natürlichen Seligkeit gehört vor allem Erkenntnis und Liebe Gottes und das Walten einer besondern Vorsehung. Klarer ist folgende Stelle (In 1, 2, q. 3, a. 8): „Duplex est beatitudo hominis: una naturalis, in cuius adeptione appetitus naturalis quiescit, et haec est cognoscere Deum et illum colere, quantum per naturam possibile. ... Imo Lucifer, licet aliam noverit, contentus fuit beatitudine naturali. Alia est beatitudo supernaturalis, in cuius adeptione quiescit appetitus supernaturalis." — Ganz klar redet Enrique Enríquez (Theol. moral., De fine ultimo c. 2. Erste Ausgabe 1591): „Anima separata [in statu naturae purae] per propriam substantiam tanquam per speciem et Dei imaginem

haberet contemplationem Dei, et cum esset absque peccato, simul haberet amorem Dei, ut finis naturalis est.... Hac perfecta intellectus et voluntatis operatione quasi duplici manu teneret Deum et ea possessione veri bonique universalis satiaretur voluntas.... Ad visionem enim Dei et perfectam amicitiam homo non habet pondus et naturalem appetitum.“

Einen entschiedenen Rückschritt bezeichnen Toletus und Bellarmin, die völlig zu Thomas zurücklenken, sich aber auch sofort wieder in den alten Schwierigkeiten sehen. Suarez dagegen stellt in der Metaphysik (disp. 30, s. 11, n. 38. Erste Ausgabe 1597) und im Traktat „De ultimo fine“ (disp. 4, s. 23; disp. 25, s. 1) mit aller Schärfe die Wesenselemente heraus: „Consecutio ultimi finis, actus cognitionis Dei summe perfectus, quem unaquaeque creatura rationalis suo naturali lumine et per media suae naturae proportionata consequi potest, et amor correspondens.“ „Haec contemplatio, quamvis in se imperfecta sit [sc. datur superior in visione], comparata tamen ad talem naturam est perfectissima, quantum iuxta naturalem eius capacitatem esse potest, et hoc satis est, ut sit beatitudo naturalis. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas et appetitus, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus eo quod non censetur possibilis et sibi debita perfectior cognitio.“ Hiermit sind alle Elemente gegeben. Wenn Suarez diese „beatitudo“ bisweilen eine „imperfecta“ nennt. geschieht es nicht, weil sie keine „vera“ ist, sondern weil es tatsächlich eine höhere, die „supernaturalis“, gibt. Bei Erklärung anderer Stellen ist zu beachten, daß eine „absoluta impeccabilitas“, die innerlich aus der „contemplatio“ fließt, gar nicht zum Wesen einer wahren Glückseligkeit gehört. Manche Theologen nahmen sie nicht einmal für die „beatitudo visionis“ an. Es genügt, daß Gott die Unsündlichkeit durch seine Vorsehung erreicht. Auch ist es keine Störung der Seligkeit, wenn der Selige erkennt, daß es eine noch größere „beatitudo“ gibt, die ihm aber unmöglich ist, wofern nur seine „naturalis capacitas et exigentia“ erfüllt ist. — Silvester Maurus bedeutet also in keiner Weise einen Bruch mit der ganzen Vergangenheit, sondern vielleicht noch einen kleinen Fortschritt über Suarez hinaus.

Was nun die spekulativen Argumente angeht, die nach Elter geeignet wären, die vorwiegend aus äußern Verhältnissen sich erklärende Ansicht der Modernen und die „magis speciosa quam solida argumentatio“ des Silvester Maurus völlig umzustürzen, so glaube ich nicht, daß die Anhänger der „modernen“ Theorie vor ihnen leichthin das Kampffeld räumen werden. Sie haben seit langem auf gewisse Punkte geachtet, die Elter anscheinend übersehen hat. Einige derselben wären z. B.: Zum Wesen einer wahren „beatitudo“ gehört nur eine „quietatio ‚connaturalis‘“, d. h. eine solche, die jede „exigentia naturae“ erfüllt. Es ist ferner unrichtig, daß der natürlich

Selige nicht mit Gott, sondern nur mit einem „bonum creatum“, einer „similitudo“, verbunden wäre. Oder ist etwa hier auf Erden schon der Gegenstand der Erkenntnis und Liebe Gottes nur ein „bonum creatum“, eine „similitudo“? Ferner behauptet wohl niemand, daß eine „beatitudo naturalis“ hier auf Erden „in sich“ unmöglich ist, sondern nur, daß unser Leben, wie es heute sich vollzieht, zur „beatitudo naturalis“ nicht genügt. Es wäre ein besonderer Eingriff Gottes nötig, um das Erdenleben in ein Leben des „status termini“ zu verwandeln. Auch ist nicht zutreffend, daß nach Silvester Maurus ein braver Mann, der mit seinem Los zufrieden ist, „beatus“ wäre; denn dieser Mann weiß genau, daß ihm etwas Höheres erreichbar ist, und es treibt ihn zur Erlangung dieses höheren Gutes. Es fehlt der „status termini“ und die „satietas“. Staunen werden Elters Beweise gegen den „appetitus innatus beatitudinis“ erregen: Man müßte zwei wesentlich verschiedene Formalobjekte des Willens annehmen, das „bonum in genere“ und das „bonum perfectum“. Aber es gibt doch auch eine Unterscheidung des „obiectum formale quo“ und des „obiectum principale“ oder „obiectum formale quod“. Und es besteht nicht der geringste Widerspruch in der Annahme eines „appetitus innatus naturae“ in das „obiectum formale“ und eines „appetitus innatus“ in das „obiectum principale voluntatis“. Übrigens wären die „Modernen“ hier in bester Gesellschaft. Trotz Elter lehrt Thomas klar (z. B. 1, 2, q. 10, a. 1), daß das „bonum in genere“ und das „bonum perfectum“ zwar nicht zwei verschiedene „obiecta formalia“, wohl aber zwei unter sich verbundene „naturaliter volita“ seien. Wie der Verstand in Kraft der ersten Prinzipien zu den Schlußfolgerungen bewegt werde, so der Wille in Kraft des „finis ultimus“ zum Erstreben der einzelnen Güter, in denen die „ratio boni“ sich findet. Eine Tendenz in den „finis inchoatus“ und eine solche in den „finis perfectus“ wird wohl niemand zwei wesentlich verschiedene und voneinander unabhängige Tendenzen nennen. Bei der Frage ist auch eine doppelte „necessitas“ sehr zu unterscheiden, jene des „appetitus innatus“ und jene des „appetitus elicitus quoad specificationem“. Der von Elter erhobene Vorwurf des Ontologismus entfällt bereits mit der gegebenen Unterscheidung in „obiectum formale“ und „principale“. Zudem übersieht er völlig, daß der „appetitus innatus“ als „ordinatio naturae“ gar keine voraufgehende Erkenntnis im Subjekt voraussetzt.

Wenn auch die Mehrzahl der Theologen und Philosophen vermutlich Elters Ansicht ablehnen wird, so kommt seiner Arbeit doch das große Verdienst zu, daran erinnert zu haben, daß hier seit Thomas eine bedeutende Entwicklung vor sich gegangen ist und daß vielleicht trotzdem auch heute noch einige Begriffe, wie jener der „beatitudo naturalis“, schärfer zu fassen sind. Im übrigen findet wohl Elters Auffassung in einer heute sehr verbreiteten Tendenz ihre Erklärung und Entschuldigung: Man ist geneigt, irgend eine ältere Ansicht, die

längst im Grabe der Vergessenheit ruhte, wieder hervorzuholen, und möchte sie alsdann als die allein berechtigte hinstellen, der ganzen Entwicklung zum Trotz. Wir sollten aber nie vergessen, daß seit Thomas und Scotus die Theologie in Fassung und Klärung mancher Probleme bedeutende Fortschritte gemacht hat, die man nicht ungestraft vernachlässigen darf.

Lehräußerungen der Kirche

Die Enzyklika „Rerum Orientalium" (vom 8. September 1928; AAS 20 [1928] 277—288): „De studiis rerum orientalium provehendis".

Die Enzyklika ist eine praktische Ausgestaltung des am 6. Januar 1928 ergangenen Rundschreibens „Mortalium animos", in dem unser Heiliger Vater die Richtlinien gab, die im Streben nach der so sehnlichst erwünschten Wiedervereinigung der getrennten Brüder einzuhalten sind. Letztlich aber steht auch dieses Hirtenschreiben unter dem großen Leitgedanken des gegenwärtigen Pontifikates: „Pax Christi in Regno Christi", der in der ersten Enzyklika „Ubi arcano" (vom 23. Dezember 1922) entwickelt ist. — Ein geschichtlicher Rückblick schildert die Bestrebungen der Päpste um die Wiedervereinigung und besonders um eingehende Kenntnis und liebevolles Studium der Kirchen des Ostens seit den Tagen der Slavenapostel Cyrillus und Methodius (277 ff.). Unter den letzten Vorgängern Pius' XI. steigerten sich die Bemühungen. Benedikt XV. setzte eine eigene Kongregation ein und schuf das Orientalische Institut (281 f.). Pius XI. hat sich dessen Ausbau angelegen sein lassen, ihm ein Heim gegeben zunächst im Bibelinstitut, dann im eigenen Gebäude. Seine Sorge ist es, das Institutum Orientale mit tüchtigen Professoren zu besetzen und die Bibliothek auszubauen. So werden die Zwecke des Instituts für die Hörer erreicht, die nicht nur Kenntnis der Kirchen des Ostens, ihrer Lehre, Lage, Quellen erlangen, sondern auch die neuzeitlichen, durch die Enzyklika „Mortalium animos" gezeichneten Irrtümer zurückweisen lernen (283 f.). Es steht zu hoffen, daß die getrennten Brüder durch die Achtung, in der das Studium der „wahren Orthodoxie" in der Kirche steht, und durch deren Liebe bewogen, den Rückweg finden. Zu dieser großen Aufgabe erbittet der Heilige Vater die Mithilfe der Bischöfe, daß sie Hörer an das päpstliche Institut senden, die dann in ihrer Diözese die Kenntnis der „rerum orientalium" vermitteln (284—287).

Das Schreiben des Heiligen Vaters an Kardinal Bertram über den Sinn der „Katholischen Aktion" (vom 13. November 1928; AAS 20 [1928] 384—387): „De communibus Actionis Catholicae principiis et fundamentis".

Der Papst geht aus von einem Hinweis auf das Zeitalter der Apostel, die etwas Ähnliches kannten (Phil. 4, 3). Ganz besonders aber bedarf unsere Zeit der „Katholischen Aktion", die durch Heran-

ziehung zahlreicher Mitarbeiter aus dem Laienstande der geringen Schar des Klerus helfend und ergänzend zur Seite stehen soll und so die Laien am hierarchischen Apostolat in bestimmtem Maße teilnehmen läßt. Sie besteht nicht einzig darin, daß die Menschen die eigene christliche Vollkommenheit erstreben, was das Allererste und Wichtigste bleibt, sondern überdies in jenem wahrhaftigen Apostolate, das allen Katholiken jedweden Standes gemeinsam ist. Ihre Gesinnung und ihre Arbeiten sollen hierbei in enger Verbindung stehen mit bestimmten, gleichsam zentral arbeitenden Stellen gesunder Lehre und vielseitiger Betätigung, die auf Grund ihrer ordnungs- und rechtmäßigen Bestellung von der Autorität der Bischöfe geleitet sind. Es ist nicht eine rein äußerliche, sondern eine geistige, nicht eine irdische, sondern eine dem Himmel entstammte, nicht eine politische, sondern eine religiöse Aktion. Doch mit vollem Recht kann man sie eine soziale nennen. Ihr Ziel ist ja, das Reich Christi, unseres Herrn, zu fördern und damit das für die Gesellschaft höchste Gut; sodann auch jene Güter, die von diesem ausgehen (385). Dazu gehören aber auch Güter, die dem Bereiche der bürgerlichen Gesellschaft angehören. Alle sollen einträchtig zusammenarbeiten, ohne jedweden Unterschied des Alters oder des Geschlechtes, des Standes oder der bürgerlichen Stellung, der Stammeszugehörigkeit oder der Parteien (386). Natürlich ist die praktische Ausgestaltung verschieden je nach Alter und Geschlecht, nach zeitlichen und örtlichen Verhältnissen. Die „Katholische Aktion" will nicht auf sonderlichen Wegen und Weisen ihr Ziel erreichen, sondern die bestehenden Werke und Vereinigungen jeder Art leiten und zum sozialen, gesellschaftlichen Apostolate hinlenken. Sie ist mit vollem Rechte einzuschätzen als ein Weg und eine Arbeitsweise, deren die Kirche sich bedient, um den Völkern Wohltaten jeder Art zu vermitteln (387).

Besprechungen

Rießler, Paul, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert. 8° (1342 S.). Augsburg 1928, Benno Filser *M* 30.—; geb. *M* 32.—

Das Werk zeichnet sich durch außerordentliche Reichhaltigkeit der aufgenommenen Texte aus; die Zahl der übersetzten Stücke ist 61. Damit ist ihm ein anderes Ziel gesetzt als der von E. Kautzsch herausgegebenen Sammlung (Tübingen 1900). Diese enthält 13 Pseudepigraphen, 14 (bzw. 17) Apokryphen, von denen alle bis auf 3 Esdras und 3 Mach. für R. ausscheiden, weil sie als deuterokanonische Bücher zum Alten Testament gehören. Der für die Auswahl R.s bestimmende Gesichtspunkt ist weiter; er umfaßt außer den religiösen auch geschichtliche und dichterische Bücher, einiges aus dem rabbinischen Schrifttum (wie die „Sprüche der Väter", das „Achtzehngebet"). Auch die neueren Funde sind berücksichtigt; so das „Saddokitische Werk", das so verschieden beurteilte „Bundesbuch" von Damaskus. Eine weitere Sonderart spricht sich in dem Verhältnis zwischen Text (1266 S.) und Anmerkungen (70 S.) aus. R. hat ein Buch der Lesung geschaffen, das vor allem den Zugang zu den Schriften selbst vermitteln will; die Erläuterungen verweisen auf weitere Literatur, kennzeichnen den Stand der Forschung, die ja auf zahllose ungelöste Fragen stößt, und bringen zu schwereren Sätzen knappe Erklärungen. Mehr als die Mitarbeiter von Kautzsch hat R. Gebrauch gemacht von dem stichischen Druck; alle Stücke sind sinngemäß abgesetzt. Über die innere Berechtigung mag man verschiedener Ansicht sein; der Lesung kommt diese Art des Druckes zugute. Ihr dienen auch die kräftigen Lettern, die ein etwa störendes Durchscheinen durch das vom Verlag gewählte gelbgetönte dünne Papier fast aufheben. Dieses Papier gewährt die Möglichkeit, dem Bande (fast 1400 Seiten) eine handliche Form zu geben. Die einfach-edle Ausstattung macht dem strebsamen Verlag Ehre.

Über die Bedeutung des von R. behandelten Schrifttums hat er sich im Vorwort kurz ausgesprochen; es wird ja auch in den betreffenden Teilen der Theologie in immer weiterem Maße herangezogen. Darum begrüßen wir dankbar diese reiche Sammlung. Über Art und Treue der Übersetzung mag gleich das erste Stück, das „Achtzehngebet" (7 ff.), Auskunft geben. Lehrreich ist ein Vergleich der Übersetzung der Psalmen Salomos durch R. Kittel (bei Kautzsch II 144 ff.; Ps. 17 über den Messias) und bei R. (897 ff.), der mehr auf den sprachlichen Gleichklang achtet. Auch das „Saddokitische Werk" ist stichisch gedruckt. R. spricht sich bedingt (falls das Werk alt ist) für den Zeitansatz 18 v. Chr. aus und erkennt essenische Züge und auffallende Berührungen mit dem Neuen Testament an (1323 f.). Daß die Übersetzung leicht zur Deutung wird, zeigt das 10. Kapitel der „Himmelfahrt des Moses", das Gottes Gericht schildert. „Tunc felix eris tu, Israel, et ascendes supra cervices et alas aquilae et implebuntur", liest der lateinische Text (10, 8). C. Clemen (bei Kautzsch II 327) übersetzt: „Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügel des Adlers hinaufsteigen und die Tage des Adlers (?) werden sich erfüllen." R. bietet folgende Übertragung: „Dann wirst du glücklich sein, mein Israel, und in die Höhe steigen zum Kampfe mit dem Adler; sein Hals zerbricht mit seinen Schwingen" (492). Beide Ausleger deuten den Adler als feindliche Macht (Rom); aber es möchte doch scheinen, als ob auch eine andere Erklärung annehmbar wäre, die auf Stellen wie 2 Mos. 19, 4; 5 Mos. 32, 11 zurückgreift und den Adler als Jahve faßt, der sein Volk rettend

emporträgt. Den Vorteil einer sinngemäßen Übersetzung und Satzanordnung zeigt 4 Esdras, dessen lateinischer Text vielen Ausgaben der Vulgata beigegeben ist; bei R. lernt man die gerühmte Schönheit des Werkes und seinen kunstvollen Bau schätzen. — Nur Stichproben konnten geboten werden. Der Gebrauch wird den Wert der Arbeit herausstellen und dem Übersetzer die liebste Anerkennung rastlosen Fleißes sein.

† H. Dieckmann S. J.

Brodrick, James S. J., The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine S. J. 1542—1621. With an introduction by His Eminence Cardinal Ehrle S. J. 2 Bde, 8° (XXII—521 u. VIII—543 S.), London 1928, Burns, Oates & Washbourne Ltd. *Sh* 30.—

Mit diesem Werk ist dem großen Vorkämpfer der Gegenreformation ein würdiges Denkmal gesetzt worden. Br. hat mit außerordentlichem Fleiß gedrucktes und ungedrucktes Material über Bellarmin und seine Zeit gesammelt und es zu einem lebendigen und einheitlichen Bild verarbeitet. Bellarmin ersteht vor den Augen des Lesers als der große Theologe seiner Zeit, nicht zwar als ein bloßer Stubengelehrter, sondern als ein Mann, der seine Wissenschaft ganz in den Dienst seiner Mitwelt und ihrer Bedürfnisse gestellt und daher neben seinen umfangreichen Folianten auch eine große Zahl von kleineren Schriften über aktuelle Einzelfragen geschrieben hat. So sehr aber der Theologe im Vordergrund steht, hat Br. doch den Menschen und den Heiligen keineswegs vergessen. Mit viel Liebe schildert er Heimat und Umwelt des Seligen, seine religiöse Entwicklung, die kleinen heitern und anziehenden Züge seines Privatlebens, seine einfache, aber solide und wirklich heroische Tugend. Die Autobiographie, einige kleinere und weniger bekannte Schriften des Seligen und Akten der Seligsprechung beschließen das Werk, das ein Vorwort aus der Feder von Kardinal Ehrle vollauf verdient hat.

Was in der Biographie das Hervortretende ist, beansprucht in dieser Zeitschrift eine eingehendere Würdigung: Bellarmin als Theologe. Nachdem Br. die Studien in Rom beschrieben hat, geht er zu Bellarmins Löwener Aufenthalt über, wo dieser den Grund zu all seinen späteren Arbeiten und Erfolgen gelegt hat. Hier vollzieht sich der große Umschwung von einer einseitig spekulativ gerichteten Theologie zu einer weit mehr positiven, die für die Wissenschaft selbst fruchtbarer und den stark historisch eingestellten Protestanten gegenüber einfach notwendig war. In Löwen lernt Bellarmin die protestantische Lehre aus nächster Nähe und persönlicher Erfahrung kennen, hier ist er gezwungen, als jugendlicher Professor die kirchliche Lehre gegen den berühmten Bajus zu verteidigen, hier leistet er fast Übermenschliches, Schrift, Väter, Theologen und Ketzerschriften durchzuarbeiten; von seiner Gründlichkeit zeugt ein kleiner Nebenertrag, die häufig aufgelegte hebräische Grammatik und der kritische Schriftstellerkatalog.

Schon ist Bellarmin der gefeierte und in Paris und Mailand begehrte Theologe, als der Wunsch des Papstes ihn ans Römische Kolleg beruft, daß er in der Hauptstadt der Christenheit selbst den vielen Seminaristen aus häretischen Ländern ein Lehrer und sicherer Führer durch das Labyrinth der Unterscheidungslehren werde. Zu einem Labyrinth waren diese wirklich geworden infolge des ungeheuren Anwachsens der Kampfschriften von beiden Seiten. Hier charakterisiert Br. sehr gut die Großtat Bellarmins: er hat mit weitem Blick das ungeheure Feld der Kontroversen überschaut und wie ein genialer Architekt aus dem ungeordneten Material einen wunderbaren Geistesbau erstehen lassen, die „Controversiae christianae fidei". Die große Synthese auf Grund eines soliden spekulativen Könnens und eines ungeheuren positiven Wissens ist deren bleibender Ruhm, auch wenn einzelne Beweise nicht mehr stichhaltig sind und manche heute aktuelle Fragen fehlen.

Br. gibt nur einen ganz kurzen Überblick über den Inhalt des Werkes. Um so länger verweilt er bei der Schilderung seines Werdens, von den ersten Wünschen seiner Zuhörer über die mühsame Niederschrift zur endlichen Vollendung der vier großen Bände und seiner epochemachenden Wirkung bei Freund und Feind, die Bellarmin mit einem Schlage in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Glaubenskampfes rückt.

Sollte man trotzdem das nur kurze Eingehen auf das Werk selbst als einen Mangel empfinden, so wird man dafür reichlich entschädigt durch die ausführliche Behandlung einzelner Probleme, mit deren Lösung sich Bellarmin eingehender befaßt hat und die zu seiner Zeit oder in der Zukunft besondere Beachtung finden sollten. Hierher gehört seine heute wieder lebhaft umstrittene Auffassung vom Ursprung der Staatsgewalt. Bellarmin wollte der unmittelbar göttlichen Einsetzung des Papsttums die in der sozialen Natur des Menschen begründete und an sich durch das Volk vermittelte Einsetzung des Königtums scharf gegenüberstellen; denn die Kirche wird notwendig monarchisch regiert, nicht aber der Staat. Darum ist aber Bellarmin weder Demokrat im heutigen Sinne, da er vielmehr die gemäßigte Monarchie des Kirchenregiments für die beste Staatsform hält, noch macht er den Fürsten zu einem bloßen Vertreter des Volkes, den dieses unter Umständen selbst mit Gewalt absetzen könnte. Sehr eingehend behandelt Br. auch Bellarmins Anteil am Auxilienstreit, wobei er mit der Hilfe beginnt, die dieser seinem Ordensbruder Lessius in der Auseinandersetzung mit den Löwener Professoren leistete. Br. schließt sich hauptsächlich an De Scorraille und Asträin an, bleibt aber durchaus sachlich und schildert am Ende das vorzügliche persönliche Verhältnis Bellarmins zu den Dominikanern.

Bellarmins Stellung zur kirchlichen Lehrautorität tritt in der Vulgataangelegenheit und im Galileiprozeß hervor. Diese Autorität hat Bellarmin durch sein eifriges Mitarbeiten für die Clementina geschützt; man kann ihn weder einer Lüge zeihen, noch ist durch die neuesten Forschungen die Veröffentlichung der Bulle sichergestellt. Daß seine Furcht für das Ansehen des Heiligen Stuhles nicht unbegründet war, beweist eine 1611 in England erschienene Schrift, die tatsächlich die Unterschiede der Clementina von der Sixtina gegen die Kirche ausnutzt. Den Galileiprozeß hat Br. an Hand der neuesten Quellen dargestellt und auf Bellarmins Irrtum ebenso wie auf seine Unparteilichkeit und Milde hingewiesen.

Am ausführlichsten schreibt Br. von der „potestas indirecta". Bellarmin hat sie schon in den Kontroversen solid bewiesen und dargetan, daß er keineswegs diese Lehre erfunden habe, daß sie vielmehr altes scholastisches Gut sei, wenn auch nicht gerade unter diesem Namen. Aber als nun der Kardinal gegen den Theologen auf dem englischen Königsthron auftrat, da entfachte er einen Brand, der die ganze Welt in Flammen zu setzen schien. Bellarmin selbst mußte eine Reihe von Büchern zur Verteidigung der päpstlichen Rechte verfassen; auf beiden Seiten traten eine große Zahl von Streitern auf den Plan; außer England wurden Frankreich, Spanien, Deutschland und die Republik Venedig zum Kampfplatz. In drei langen Kapiteln schildert Br. den Streit, der damals die ganze gelehrte Welt in Spannung gehalten hat und auch heute noch den Leser in Spannung zu halten vermag. Dieses unermüdliche Einstehen Bellarmins für die indirekte Gewalt des Papstes den weltlichen Machthabern gegenüber in Verbindung mit seiner klaren, der vatikanischen Definition zu Grunde liegenden Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit gibt ihm das Recht auf den Ehrentitel eines Verteidigers der päpstlichen Autorität.

Auszusetzen ist an Br.s Arbeit höchstens, daß er gelegentlich, zumal im zweiten Band, etwas zu ausführlich wird, so wo er vom Gnadenstreit schreibt und von der, den englischen Leser allerdings ganz besonders interessierenden Fehde mit Jakob I. Um so mehr ist die lebendige Dar-

stellung, die historische Milieuzeichnung, die ruhige Sachlichkeit des Urteils und die vorzüglich gelungene Ganzheitserfassung der Persönlichkeit anzuerkennen. E. Raitz v. Frentz S. J.

Prümmer, D. M., O. P., Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis, editio 4 et 5. gr. 8°. Tom. I (XIII u. 462 S.); tom. II (550 S.); tom. III (XII u. 698 S.) Friburgi Brisgoviae 1928, Herder. *M* 10.—; 11.—; 13.—

Es erübrigt sich, die Vorzüge des bekannten umfangreichen Werkes, dessen 4. u. 5. Aufl. jetzt vorliegt, von neuem darzulegen. Ernste Wissenschaftlichkeit und vornehme Sachlichkeit sind ihm in gleicher Weise eigen. Der 1. Bd. behandelt die allgemeine Moral, die drei göttlichen Tugenden und die Kardinaltugend der prudentia; der 2. Bd. die drei übrigen Kardinaltugenden samt den ihnen entgegenstehenden sittlichen Verirrungen; der 3. Bd. bietet die moraltheologische Behandlung der Sakramentenlehre. Was das Werk von andern unterscheidet, ist die sehr ausgiebige Verwendung von Zitaten aus den verschiedenen Werken des hl. Thomas, die einen Beweis für die Vertrautheit des Verfassers mit dem Geist und dem Schrifttum des Englischen Lehrers bilden. Das Grundsätzliche überwiegt in der Darstellung bei weitem; trotzdem wird auch der notwendigen Kasuistik ihr Recht. Die Ausstellung, die der Verfasser in der (wieder abgedruckten) Vorrede über das Schädliche einer überwiegenden oder fast ausschließlichen „Kasuistik" macht, ist nach der grundsätzlichen Seite hin richtig; ob aber die fast zum Schlagwort gewordene Klage auch nach der tatsächlichen Seite hin bei den bekannten heutigen Moralbüchern zutrifft, wäre genauer zu untersuchen. Wer die Zeitströmungen kennt, wird wissen, daß bestimmte Kreise, mehr oder weniger bewußt, nur deshalb nach einer aufbauenden grundsätzlichen Sittenlehre verlangen, weil eine solche Darstellungsweise ihnen nicht zu nahe tritt, da sie dann die Sittenlehre mit einer gewissen Leichtigkeit im Reich des Gedanklichen und Vorgestellten zu halten vermögen und sie auf ihr Leben nur in der eigenen Ausdeutung und in abgeschwächter Form anwenden, während die Herbheit und konkrete Deutlichkeit einer noch so berechtigten und gemäßigten Kasuistik ihnen ein ständiger Gewissensvorwurf ist. Es sind das vielfach die gleichen Kreise, die auch in der Aszetik nichts oder so gut wie nichts von „Sünde" hören wollen. Dem Verfasser liegt eine solche Einstellung fern; aber eben deshalb wäre es zu empfehlen, die Fassung des Vorwurfes etwas anders zu gestalten.

Die Frage, ob die actus mere interni Gegenstand eines rein menschlichen Gesetzes sein können (I n. 182 f.), müßte genauer abgegrenzt werden; auch glaube ich nicht, daß bei Thomas der letzte Grund seiner negativen Stellungnahme in dem vom Verfasser (n. 183) angeführten Text zu suchen ist: „De his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare"; vielmehr möchte ich ihn angedeutet sehen in dem andern Text (2, 2, q. 104, a. 5): „in his, quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini oboedire sed solum Deo". Etwas krasser drückt es Jacobus Mettensis O. P. aus, der fast zur gleichen Zeit lebte: „quarto dico, quod in nullo tenetur oboedire subditus praelato quantum ad actum interiorem, sed solum secundum exteriorem; verbi gratia bene teneor ire, si praelatus praecipit; sed quod illuc vadam ex interiori complacentia, non potest mihi praecipere, nec etiam Papa" (In 2 Sent., dist. 43). Der Grundgedanke dürfte bei Thomas sein, daß der freie, rein innere Wille ratione sui von keinem Geschöpf als Mittel zum Zweck in Dienst genommen werden kann, weil er, genau wie die Person des Menschen, auf kein Geschöpf als auf sein unmittelbares nächstes Ziel hingeordnet ist, sondern einzig und allein unmittelbar auf Gott selbst. Wo darum ein menschlicher Träger der Autorität Gottes im Namen Gottes ein Recht Gottes geltend macht und befiehlt (also

in iure divino), da umfaßt die pflichtmäßige Unterordnung auch die rein inneren Akte. Wo aber ein Mensch im eigenen Namen gebietet (wenn auch kraft der von Gott erhaltenen eigenen Autorität, von dem ja alle Gewalt stammt), da findet seine Kompetenz aus dem angegebenen Grunde am Bereich der rein inneren Willenssphäre ihre Grenze. Daß diese Theorie mit dem sog. Gehorsam des Willens und des Verstandes nichts zu tun hat, bedarf wohl keiner weiteren Erklärung. — Bei Behandlung des Probabilismus (I n. 333 350) würde die Beibehaltung der sonst herrschenden wissenschaftlichen Sachlichkeit nur nützen können. Die Beziehung der scheinbaren „Ausnahmen" (n. 333) zum System des Probabilismus ist nicht richtig gefaßt; ebenso trifft die (n. 350) wiedergegebene Antwort von Wouters nicht zu.

Eine Stellungnahme des Verfassers zur gegenwärtigen Auseinandersetzung über den Begriff des Sondereigentums (II n. 3 7) würde sicher vielen sehr willkommen sein. Daß Eigentum nicht die positive Befugnis gibt, sich in der Betätigung des Eigentumsrechts über jede sittliche Schranke hinwegzusetzen, ist außer Zweifel; aber die Beziehung dieser Schranken zum letzten Kern des Rechts gilt es genauer zu fassen. — Die II n. 353 ff. berührte Frage über die Notwendigkeit der „attentio interna" beim mündlichen Gebet läßt sich wohl kaum lösen, wenn man nicht zugleich mit der attentio die noch wichtigere „intentio orandi" in die Erörterung einbezieht. — Die Ausführungen II n. 416 ff. über die facultas directe irritandi vota und die Stellungnahme des hl. Thomas zu einer derartigen Gewalt der Ordensobern (2, 2, q. 88, a. 8 c.) begründen doch den starken Zweifel, ob Thomas diese angenommen hat, wenigstens in dem Umfang, wie es die heute vorherrschende Ansicht lehrt. Pr. meint zwar, es sei dies eine Frage ohne besondere Bedeutung; meines Erachtens ist die grundsätzliche Bedeutung der Stellungnahme des Heiligen sehr groß, besonders wenn man sie in Verbindung mit dem betrachtet, was oben über die Gewalt, rein innere Akte zu befehlen, gesagt worden ist.

Der 3. Band bietet fast eine Überfülle des Stoffes. Neben den moraltheologischen Fragen findet sich hier auch eine kurze Zusammenfassung der Sakramentendogmatik. — Der historische und sachliche Überblick über die Lehre von der „intentio interna" aufseiten des Spenders (S. 55 ff.) dürfte besondere Beachtung verdienen. Ob allerdings die Worte Leos XIII. über die anglikanischen Weihen notwendig so gedeutet werden müssen, wie es der Verfasser tut, dürfte nicht so sicher sein; sie können so gedeutet werden. Sodann dürfte wohl Praepositinus († nach 1231) der erste gewesen sein, der die Formel „intentio faciendi quod facit Ecclesia" gebraucht hat, nicht Wilhelm von Auxerre (vgl. Gillmann, Katholik 1912 II, 425 A. 5, und „Die Notwendigkeit der Sakramente" [Mainz 1916] S. 55 ff. und A. 2). — Zu dem, was n. 247 1. Abs. 2 über die intentio applicandi missam bei einer Mehrzahl von Stipendien gesagt wird, sei auf eine diesbezügliche Bemerkung in der Besprechung der Moraltheologie von Ubach verwiesen (s. Schol 3 [1928] 622 n. 361). — Bei Besprechung der Bedingungen, unter denen jemand zur täglichen Kommunion zugelassen werden kann, mag Pr. die Ansicht derer nicht ablehnen, die vom täglichen Empfang jene ferngehalten wissen wollen, bei denen dieser kein Nachlassen voll freiwilliger läßlicher Sünden bewirkt (S. 161 n. 3). Ich glaube nicht, daß die vom Verfasser angeführten Worte des Dekretes vom 20. Dez. 1905 diese Schlußfolgerung fordern. In dem Dekret wird das über die Wirkung der häufigen heiligen Kommunion Gesagte weder als neue Bedingung in Verbindung gebracht mit den beiden andern und einzigen wesentlichen Vorbedingungen: status gratiae und recta piaque mens, noch wird es als deren Ausdeutung hingestellt. Eine der Ansicht des Verfassers ähnliche Meinung ist nach Erscheinen des genannten Kommuniondekretes auch von andern Autoren vertreten worden. So ist in älteren Auflagen einer weitverbreiteten Moral-

theologie zu lesen: „Pari modo neganda est [frequens communio] iis qui venialia non curant nullumque conatum adhibent venialia emendandi, qui ergo in statum tepiditatis devenerunt nec ullum medium adhibent ex illo statu emergendi.“ In den späteren Auflagen fehlen diese Zeilen. Auf eine diesbezügliche Anfrage antwortete mir der inzwischen verstorbene Autor unter dem 24. Oktober 1915, die betreffenden Zeilen seien von der zuständigen römischen Kongregation in zwei Zuschriften beanstandet worden. Die erste Zuschrift habe betont, daß diese Zeilen mit dem in dem Dekret über die allein notwendigen Vorbedingungen Gesagten nicht vereinbar schienen: „Il passo ‚La Communione frequente neganda est iis etc. . . . emergendi‘ (wie oben angegeben), sembra non accordarsi col passo del Decreto che dice: ‚Recta mens in eo est etc.‘“ (Rom, 25. Okt. 1912); die andere Zuschrift habe einfachhin bestimmt, daß diese Zeilen zu streichen seien: „Tres ultimae lineae ‚Pari modo neganda est iis. etc.‘ (wie oben), simpliciter omitti debent“ (Rom, 15. Dez. 1912). Danach ist man wohl berechtigt, von dieser strengeren Forderung abzustehen. Fr. Hürth S. J.

Anders F., Die Christologie des Robert von Melun. Aus den Handschriften zum ersten Male hrsg. und literar- und dogmengeschichtlich untersucht (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV. Band, 5. Heft). 8° (CII u. 136 S.). Paderborn 1927, Schöningh. *M* 16.—

Die theologische Erforschung der Scholastik wendet sich in den letzten Jahren mit erhöhtem Interesse der von ihr bislang zu sehr vernachlässigten Frühscholastik zu. Sind doch die meisten theologischen Probleme, an deren Lösung die Hochscholastik arbeitete, gerade in dieser Periode entstanden und so weit gefördert, daß die Frucht der Reife nahe war. Leider fehlen noch vielfach die Ausgaben. A. hat durch seine Herausgabe der christologischen Abschnitte aus dem Kompendium der Summa Roberts von Melun († 1167) der Forschung einen wirklichen Dienst geleistet. Denn Robert gehört zweifellos nach dem Urteil seiner Zeitgenossen und dem Ausweis seiner Schriften zu den bedeutenden Lehrern seiner Zeit. Zudem ist die Summa die Frucht einer langjährigen Lehrtätigkeit.

Der Text ist nach zwei Pariser Hss. hergestellt; die dritte, im Britischen Museum ist nicht benutzt. A. war es vor allem um einen lesbaren Text zu tun; deshalb hat er offenbar den größten Teil der nicht sinnändernden Varianten fortgelassen. Der Theologe wird dies hinnehmen; der Textkritiker hätte gern etwas mehr Anhaltspunkte zur Beurteilung des Textes. — 38, 15 ist „capud“ statt „caput“ kein Fehler, sondern eine ganz gewöhnliche Schreibart; ebenfalls ist grā keine fehlerhafte Abkürzung für ratio, sondern die Abkürzung für das hier allein sinnentsprechende gracia; 3, 29 ist der Text sehr wahrscheinlich verderbt; die Konjektur „sic enim“ für „sicut enim“ verschlimmert aber die Lage noch bedeutend. Man könnte vielleicht am besten „sicut eciam“ für „sicut enim“ vorschlagen, was paläographisch durchaus möglich ist. 56, 21 scheint nicht notwendig „sacramentum“ in „sacrificium“ verändert werden zu müssen. — Besonders dankenswert ist es, daß in den Anmerkungen in reichem Maße auf die zeitgenössischen Lehrer verwiesen wird, soweit uns diese in den Ausgaben bereits zugänglich sind. Dasselbe ist in der ausführlichen Inhaltsangabe der Einleitung geschehen, so daß man für das weite Gebiet der Christologie einen guten Einblick in die theologischen Strömungen der Zeit gewinnt. Allerdings muß man sich hüten, alle Zitate als Quellen Roberts im eigentlichen Sinne anzusehen, eine Annahme, die übrigens A. völlig fernliegt.

Die Arbeit rührt auch an literarhistorisch ungemein interessante und wichtige Fragen. Die Grundlage schafft der Verfasser durch eine Übersicht über das Leben und Schrifttum Roberts. Das Leben hätte man, zumal in der Quellenangabe, etwas ausführlicher gewünscht. So ist man für die

Quellen noch unbedingt auf den Artikel im „Dictionary of National Biography" und auf den Aufsatz von Martin in der RevHistEccl 15 (1914/20) 456—461 angewiesen. Wichtige Daten, wie die späte Priesterweihe und die Bischofsweihe, werden nur gelegentlich im Laufe der Arbeit erwähnt. Bei keinem der Genannten habe ich gefunden, daß Robert auf Veranlassung des Thomas Becket, der damals noch Kanzler war (seit 1155), nach England gerufen wurde. Bei Beurteilung der ungünstigen Äußerungen des Johannes von Salisbury und des durch ihn veranlaßten Briefes des Priors von St. Viktor ist sehr zu beachten, daß Johannes erklärter Anhänger von Thomas Becket war. In Wirklichkeit suchte Robert als Bischof von Hereford eine vermittelnde Rolle zwischen Thomas und König Heinrich einzunehmen. In Betreff der Hss. mache ich auf den Cod. Digby 187 [S. C. 1788] ff. 1^r—180^v der Bodleiana und das Fragment in Cod. Digby 168 [S. C. 1769] ff. 228^r—231^r aufmerksam, die einen sehr bedeutenden Teil der Summa enthalten. — Eine nähere Mitteilung folgt in einem Aufsatz der ZKathTh.

Von fundamentaler Bedeutung ist der meines Erachtens völlig gelungene Nachweis, daß die Summa vom Sentenzenkommentar des Lombarden abhängig ist. Leider ist A. dann auf halbem Wege stehen geblieben. Die Forschung war hier in eine Sackgasse geraten, die alle Aussicht hinderte. Man konstruierte die Reihe der Abhängigkeiten: Hugos von St. Viktor „De sacramentis", „Summa Sententiarum", „Sententiae divinitatis", „Liber sententiarum". Von den „Sententiae divinitatis" ließ man Robert abhängig sein. Die These von Chossat, die er selbst nicht stringent bewiesen, die sich aber nach meiner Überzeugung mit vollster Gewißheit erhärten läßt, daß nämlich der Lombarde eine — nicht die einzige — Quelle für die „Summa Sententiarum" gewesen ist, wird hier einen völligen Umschwung herbeiführen. Die Ansicht von Geyer, nach der die „Sententiae divinitatis" von der „Summa Sententiarum" abhängen, halte ich für durchaus richtig. Daraus folgt aber, daß auch sie erst nach dem Lombarden kommen. Was nun die von Geyer behauptete Abhängigkeit Roberts von den „Sententiae divinitatis" angeht, so scheinen mir auch hier die Verhältnisse umgekehrt zu liegen. Falls man nicht noch zu einem Mittelgliede greifen will, dürfte die von Geyer (Baeumker, Beiträge 7, Heft 2—3, 9) angeführte Stelle viel eher für eine Abhängigkeit der „Sententiae" von Robert sprechen. Robert entwickelt einen noch unfertigen Gedanken. Die „Sententiae" disponieren und harmonisieren eine gegebene Materie. Ob sich weitere Anklänge an Robert und Entlehnungen aus ihm in den „Sententiae" finden, bleibt noch zu untersuchen. Wir hätten also die Reihe: Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, „Summa Sententiarum", Robert, „Sententiae divinitatis". Ob eine Abhängigkeit Roberts von der „Summa Sententiarum" besteht oder umgekehrt oder gar kein direktes Verhältnis, ist einstweilen nicht geklärt.

Eine letzte Frage. Nach A., dem Geyer zustimmt (Ueberweg-Geyer 277), ist Robert selbst der Verfasser der Abkürzung, während Martin das Gegenteil annahm. Ich glaube, man muß Martin hier unbedingt beistimmen. Die von A. vorgebrachten Gründe scheinen wenig überzeugend. Zudem redet der Verfasser zweimal von Robert in der dritten Person. A.s' Berufung auf die „Summa" hält nicht stand, da dort das Subjekt nicht Robert, sondern „capitulum" ist. Endlich dürfte die Einleitung zu der Abkürzung in Royal Ms. 7 F XIII im Gegensatz zu der bisherigen Auffassung besagen, daß der Kompilator ein anderer als Robert ist. Dieser Punkt jedoch, wie die Festlegung des Datums der „Summa", das ich nach 1160 ansetze, fordern eine Begründung, die nur in einem eigenen Artikel geboten werden kann. — Ganz abgesehen von diesen Fragen zweiter Ordnung behält die Veröffentlichung von A. ihren dauernden Wert, wenngleich es sehr zu wünschen ist, daß wir Roberts Werk selbst in einer Ausgabe erhalten.

Pelster.

Šanc, Franciscus, S. J., Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terre stribus considerata. gr. 8° (VI u. 119 S.) Zagreb 1928, ed. Academiae Theologicae Croaticae vol. IX.

Dem Verfasser schwebt eine Art „Ehrenrettung" des Aristoteles vor, indem er untersuchen will, ob und wie man den in der neueren kritischen Zeit von vielen Seiten erhobenen Einwurf, Aristoteles habe sich von der platonischen Ideentheorie nicht vollständig freigemacht und widerspreche daher sich selbst, entkräften könne. Im Folgenden soll das Interessanteste seiner Untersuchungen pragmatisch in Form von einigen Thesen zusammengestellt werden.

1. Aus der Lehre von der Umwandlung der Elemente ist nach Š. evident, daß der Ausdruck „dare esse" (auch „substantiale") bei Aristoteles sehr oft nur „efficere, ut novo conceptu res exhiberi debeat" bedeute. Wenn man das vor Augen halte, verschwinde mancher scheinbare Widerspruch (18 29). Daraus folgt: 2. Die Frage, ob eine Form eine Substanz oder ein Akzidens ist, wird nach Aristoteles keineswegs dadurch gelöst, daß man zeigt, die Form teile der Materie „ein spezifisch neues Sein" mit (29). Aus der Lehre über die Verbindungen („mixta") ergibt sich: 3. Die Elemente bestehen nicht nur ihrer Materie, sondern auch ihrer Form nach in der Verbindung fort, so daß sie, sobald die Verbindung sich auflöst, von selbst wiederum zu Tage treten, ohne von neuem hervorgebracht zu werden (31 32 35). Somit findet die Lehre von der „unicitas formarum" und von der Alleinberechtigung der „mutatio substantialis maior" bei Aristoteles keine Stütze. Eine andere Folgerung ist: Um das physische Wesen der Dinge und dessen Bestandteile bestimmen zu können, ist den Naturwissenschaften eine ganz entscheidende Rolle zuzuweisen, oder mit andern Worten: das Induktivverfahren kommt im System des Stagiriten zur vollsten Anerkennung.

In den folgenden Ausführungen erfahren die berühmten Begriffspaare Materie und Form, Akt und Potenz eine wesentliche Vertiefung und kommen auch in ein wesentlich neues Licht. Nach Š. ist zu sagen: 4. Akt und Potenz sind für Aristoteles keineswegs mit Existenz und reiner Möglichkeit gleichbedeutend (85). Der Ausspruch „actus separat" ist nicht von der Existenz, sondern vom Wesen zu verstehen (94). — 5. Jede (also auch die „erste") Materie behält in der Verbindung ihr Wesen und ihre Existenz bei und besaß infolgedessen dieselben schon vor dem Eintritt in die Verbindung (56 u. 66). Mit andern Worten: Auch die erste Materie ist schlechthin ein Sein und nur unter einer bestimmten Rücksicht („reduplicative" oder „relative", soweit sie eben auf das Ganze, das sie mit der Form bildet, bezogen wird) kein Sein (52 54). Die Lehre von einer ersten Materie, die keine eigene Existenz hat, und folglich auch die Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein entbehrt somit bei Aristoteles (wenigstens zunächst in seiner Lehre über die irdischen Elemente) jedes Fundamentes. Die logische Folge ist: 6. Auch die erste Materie hat ihre eigene Form, in der ihre ganze Natur besteht, obschon sie der Form des Ganzen, in Bezug auf das sie eben Materie genannt wird, entbehrt (56). — Wie ist es dann um die bekannten aristotelischen Sprüche bestellt: „Materia neque quid neque quantum etc."; „materia est incognoscibiljs vel ignota, fit cognoscibilis per formam"; „materia est pura potentia"? Š. antwortet: 7. Diese Aussprüche sind nicht auf die erste, sondern auf die letzte (also zweite bzw. dritte usw.) bzw. auf jede Materie, aber nur „reduplicative", als solche genommen, zu beziehen. Infolgedessen können sie unmöglich im hergebrachten Sinne ausgelegt werden (60 ff. 84 ff. 106).

Das namentlich in den letzten zwei Sätzen enthaltene Resultat mag einem geradezu als eine Umwälzung der bisherigen Auffassung vorkommen; doch Š. glaubt, die ganze bislang übliche falsche Deutung des Stagiriten könne dadurch völlig erklärt werden, daß man die durch die Terminologie so nahe

verwandten, durch die Supposition aber so grundverschiedenen aristotelischen Ausdrücke „Materie“ und „Form“ nicht genügend auseinandergehalten habe. Sie bedeuten bald „metaphysische Materie“ (Š. nennt sie auch „Materie als Ganzes“), bald wiederum „physische Materie“ („Materie als Teil“) bzw. „metaphysische, unverwesliche Form“ („Form als Ganzes“) oder „physische, verwesliche Form“ („Form als Teil“). Mit andern Worten kommt das Mißverständnis nach Š. daher, daß man nicht genug beachtete, ob Aristoteles die analogen Ausdrücke von den Dingen aussagt, soweit sie das Objekt der Wissenschaft bilden (und allgemein „prout subsunt menti abstrahenti“), oder aber von den Dingen, soweit sie als physisch existierend gedacht werden („prout sunt in rerum natura“). In der Tat vermag Š. mit Hilfe dieser Distinktion die gegen den aristotelischen Hylemorphismus erhobenen Einwürfe zu lösen (113—119) und in einer synthetischen Zusammenstellung des analytisch gewonnenen Resultats ganz großzügig das System des Stagiriten als einen „gemäßigten Realismus“ darzustellen.

Angesichts dieses so befremdenden Endergebnisses könnte man versucht sein, das Ganze von vornherein als unmöglich abzulehnen. Allein der wissenschaftliche Ernst und die Gründlichkeit, mit der der Verfasser ans Werk ging, werden das als nicht zulässig erscheinen lassen. Mit erstaunlichem Fleiß sind da 282 ausgewählte Stellen (in mehreren tritt Aristoteles als „sui interpres“ auf) aus zehn Hauptwerken des Stagiriten zusammengestellt, und an deren Hand werden wir Schritt für Schritt weitergeführt. Die Stellen sind im griechischen Original sowie in einer vom Verfasser selbst sorgfältig bereiteten lateinischen Übersetzung angeführt. Der Beweis wird direkt aus der Lehre des Aristoteles über die irdischen Elemente geliefert. Da aber daraus zur Genüge hervorgeht, daß Aristoteles überall widerspruchsfrei ausgelegt werden kann, so wird das Ergebnis mit Fug und Recht auf sein ganzes System ausgedehnt. Um diese Beweisführung zu entkräften, müßte man positiv zeigen, daß bei Aristoteles Stellen vorhanden sind, die sich ganz evident nicht miteinander aussöhnen lassen. Da nun Š. alle Werke des Philosophen durchgearbeitet hat (vgl. 3), so scheint von dieser Seite her seine Auffassung unanfechtbar zu sein. Als einziges Prinzip, worauf er sich bei seiner Beweisführung stützt, wird in der Einleitung angegeben: „Aristotelem ipsum sui volo esse interpretem eundemque ita intelligendum esse, ut contradictio non statuatur sine vera necessitate.“ Da die großen akroamatischen Werke des Stagiriten, die ja allein in Betracht kommen, praktisch alle in seine letzte, ausgereifte Periode fallen (Athener Aufenthalt 335—323 v. Chr.), so scheint das Prinzip von der Seite nichts zu befürchten zu haben. Aber wird es nicht dadurch bedroht, daß diese Schriften den Charakter von unausgeglichenen Vorlesungsgrundlagen, ja sogar von Nachschreibeheften der Schüler erkennen lassen?

Was die technische Seite angeht, so sei bemerkt, daß trotz des sehr ausführlichen Inhaltsverzeichnisses ein Sachverzeichnis nicht zu entbehren ist und ein Verzeichnis der angeführten Aristoteles-Stellen höchst wünschenswert erscheint. — Das Gesamturteil über die Arbeit Š.s wird lauten müssen: Sie verdient ohne Zweifel von Aristoteles-Forschern ernst in Betracht gezogen, überprüft und durch einen Vergleich mit den großen Kommentatoren des Mittelalters ergänzt zu werden. K. Grimm S. J.

Forke, Alfred, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises (Handbuch der Philosophie, hrsg. von A. Bäumler und M. Schröter, Abtlg. V, Beitrag C, 13.—15. Lieferung) Lex.-8° (215 S.) München 1927, Oldenbourg. *M* 8.80.

Das vorliegende Werk ist die erste großangelegte Geschichte der chinesischen Philosophie in deutscher Sprache. Denn die Arbeit Grubes „Die chinesische Philosophie“ in dem Sammelwerk „Kultur der Gegenwart“ (1913) blieb mit ihren 20 Seiten ein ungenügender Notbehelf. — Schon der Name

des anerkannten Sinologen F., sein langjähriger Aufenthalt in China als Gesandtschaftsdolmetscher, seine zahlreichen wertvollen Veröffentlichungen über Einzelfragen der chinesischen Philosophie und Kulturgeschichte als Professor des Chinesischen am Orientalischen Institut in Berlin bürgen für den Wert des Werkes. Während die meisten Sinologen bis jetzt ihr Augenmerk fast ausschließlich der alten chinesischen Philosophie (2000—200 v. Chr.) zuwandten, kommt hier auch das Mittelalter (206 v. Chr. bis 960 n. Chr.) und vor allem die Neuzeit (960 bis jetzt) eingehend zur Darstellung. F. zeigt, daß diese letztere Periode philosophisch bedeutend wertvoller ist, als man bisher annahm. Sodann bemüht er sich in der Darstellung, die sog. „objektive Methode" anzuwenden, d. h. die chinesischen Denker mit ihren eigenen Worten sprechen zu lassen; denn andernfalls, bei einer Übertragung ihrer bilderreichen Gedanken in unsere nüchterne Ausdrucksweise, erhielten sie leicht eine etwas andere Färbung oder eine Präzision, die ihnen im Original fehle; jede Interpretation gebe ihnen meistens einen kleinen Zusatz westlichen Denkens. — Gegen dieses methodische Arbeitsprinzip des Verfassers ist gerade beim vorliegenden Stoffe an und für sich gewiß nichts einzuwenden; nur möchte uns scheinen, daß er einer damit gegebenen praktischen Schwierigkeit nicht völlig Herr geworden ist: Die Darstellung erhält zu sehr den Charakter einer Sammlung zahlloser Mosaiksteinchen, ohne daß diese sich zu geschlossenen Bildern zusammenfügen.

Etwas Ähnliches wäre von einer andern Eigenart des Werkes zu sagen. F. ordnet seinen Stoff nicht chronologisch, sondern entsprechend der Anordnung des „Handbuches" untersucht er, was die chinesischen Denker der verschiedenen Jahrhunderte über die betreffende Einzelfrage philosophiert haben. Gewiß wird so zum ersten Male herausgearbeitet, welche Disziplinen in der chinesischen Philosophie überhaupt vorhanden waren, welche Fragestellungen bevorzugt wurden bzw. unbekannt blieben. Aber dadurch wird der große Nachteil nicht aufgewogen, daß nirgends die einzelnen Philosophen und ihre Systeme zusammenhängend dargestellt werden. Dieser wesentliche Mangel könnte in einer neuen Auflage verhältnismäßig leicht verbessert werden, wenn zu Anfang oder zu Schluß auf einigen zwanzig Seiten eine synthetische Darstellung der Hauptsysteme hinzugefügt würde.

Ein Vorzug des Buches besteht in dem Herausarbeiten der Zusammenhänge der Philosophie mit der Kulturgeschichte, besonders mit der Eigenart der isolierenden chinesischen Sprache. Trotz der reichen Fülle neuer Einsichten, die F. hier vermittelt, wird das bisherige Gesamtbild nicht entscheidend verändert: die Metaphysik nimmt in der chinesischen Philosophie keine hervorragende Stelle ein; bei der auf das Praktische gerichteten Lebensanschauung der meisten Chinesen bildet die Ethik den wichtigsten Teil, der die andern Disziplinen verkümmern läßt.

Die Literatur, besonders auch die vielen zerstreuten Einzelstudien, sind im allgemeinen gründlich verwertet. Nur ein Werk, das unbedingt hätte herangezogen werden müssen, scheint dem Verfasser erstaunlicherweise völlig unbekannt zu sein: die „Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours", von P. Léon Wieger S. J., 1. Aufl. 1917, zweite, vermehrte Aufl. 1922, Imprimerie de T'ou-sè-wè (Zi-ka-wei), bei Shanghai (für Europa: Verlag A. Challamel, Paris, rue Jacob 17). In diesem fast 800 Seiten umfassenden Werke bietet der elsässische Chinamissionär Wieger, der sich durch seine „Textes philosophiques", seine Arbeiten über den Taoismus und seine Durchforschung chinesischer Archive einen bedeutenden Namen als Sinologe gemacht hat, die Frucht dreißigjähriger Studien über die chinesische Philosophie.

Bei dem sonstigen wissenschaftlichen Hochstand des Werkes wirken einige Entgleisungen über spezifisch christliche Fragen um so peinlicher; so, wenn F. bei der Erörterung des monotheistischen Charakters des alten Konfuzianismus sich gegen das durch Trinitäts-, Engel-, Teufel- und Heiligen-

glauben im Monotheismus getrübte Christentum einen Ausfall erlaubt (40), oder wenn er die Buddhisten wegen ihrer Tierliebe hoch über die Christen erhebt (174). F., der sich auf seinem engeren Arbeitsgebiet auskennt, verrät in allem spezifisch Christlichen eine überraschende Unkenntnis. Nicht einmal den Wortlaut der christlichen Zehn Gebote scheint er zu kennen; denn S. 175 behauptet er: Im Gegensatz zu den chinesischen Philosophen, die ihre Moralgebote alle positiv formulierten, seien die Zehn Gebote der Buddhisten ebenso wie die mosaisch-christlichen Zehn Gebote alle negativ, also Verbote. Aber wie lautet denn das dritte mosaisch-christliche Gebot? Wie das vierte? Eine ähnliche Unkenntnis zeigt sich S. 80 bezüglich der christlich-scholastischen Mystik.

Aus dem Anhang „Die chinesische Philosophie in Japan" (203—215), an dem der Japanforscher Florenz mitgearbeitet hat, sei hervorgehoben der heidnische Philosoph Shosai (1662—1741), der eine Art Trinität der Gottheit lehre; hier vermutet der Verfasser wohl mit Recht Beeinflussung durch katholische Ideen, trotzdem damals der Katholizismus in Japan schon vernichtet war. Bei dem neuerwachten Interesse des katholischen Deutschlands für die Japanmission findet sich vielleicht ein Forscher, der diese vermutlichen Beziehungen Shosais zum Katholizismus genauer untersucht.

W. Hentrich S. J.

Wust, Peter, Die Dialektik des Geistes. gr. 8° (XV u. 752 S.) Augsburg 1928, B. Filser. Geh. *M* 25.—; geb. *M* 28.—

In einer Zeit, in der Philosophie weitgehend geschichtsphilosophische Erkenntnistheorie geworden ist und darum Hegel und seine logische und metaphysische Dialektik im Vordergrund des Interesses steht, unternimmt W. eine umfassende Darstellung der Problemkomplexe, die sich um die beiden Begriffe Dialektik und Geist besonders seit Hegel gebildet haben. Diese Darstellung ist positiv, weniger polemisch. Soweit Hinweise und Kritiken, etwa bezüglich Spinoza, Kant, Hegel, Spranger geboten werden, handelt es sich um immanente Kritik, die diese Systeme von innen weiterführt und so überwindet; gerade darum dürfte sich aus diesen gedrängten Charakteristiken eine meist neue und tiefe positive Einsicht in die wichtigsten Systeme der neuen Philosophie ergeben. Man vgl. etwa über Hegel (380 bis 387) insbesondere die Gesamtcharakteristik (383).

Im ersten Buch, „Natur und Geist", wird von den am Ende sich ergebenden drei Hauptseinsbezirken, Natur, Mensch, Gott, der erste, die Natur, in seiner Abgrenzung gegenüber dem Geistigen umschrieben. Für W. gruppieren sich alle Philosophen nach ihrer Stellung zum Geiste in die drei Klassen: 1. Die Naturalisten, denen der Aufstieg aus der Natur zum Geiste ein Abstieg, „der" Sündenfall, war und ist. Die Rückkehr vom Intellekt zum Instinkt, von der Reflexion und Abstraktion zur Intuition und zum Leben, also ein großes Zurück zur Natur, ist ihre Losung: Rousseau, Kant (die in ihrer Verachtung der Hure Vernunft von Kalvin und Luther beeinflußt sind), Bergson. Man könnte hier noch auf Nietzsche und den letzten Scheler hinweisen. 2. Die Idealisten, für die der abstrahierende, reflektierende Menschengeist geradezu schöpferisch alle Natur erst hervorbringt und allein vollenden kann durch möglichst allumfassende und endgültige Rationalisierung, Subjektivierung, Rechenhaftigkeit und Bewußtheit. Sie sehen die Menschheitserlösung nicht in einem Zurück, sondern in einem Vorwärts, im immer zunehmenden Prozeß der Vergeistung. W. weist mit Recht darauf hin, daß dieses andere Extrem, der Panlogismus, Panidealismus etwa in Spinoza (eine feinsinnige Spinozakritik 29 ff.) oder Hegel zuletzt in eine Naturalisierung des Geistes umschlägt und ausmündet. Man könnte daran erinnern, daß Marx und Feuerbach mit leichter Mühe ihren Materialismus in Hegelschen Wendungen wiedergeben. 3. Die Vertreter einer erkenntnistheoretischen und ethischen Metaphysik, die

eine wahre Dialektik zwischen dem endlichen Subjekt und Objekt erkennen und anerkennen und diese notwendige „metaphysische Wesensunruhe" des endlichen Geistes erst in Gott aufgehoben finden.

W. beginnt mit dem geistigen Aufbau der Objektwelt, in der er über die Vorstellung eines absoluten Nichts zum tatsächlichen Etwas vorschreitet, das zudem Ordnung aufweist und als Chaos nicht bestehen könnte. Das Dasein, das über das Nichts siegt, das Dynamische, einerseits und die Ordnung, die Form, äußere und innere „Gestalt", anderseits sind die beiden Hauptmomente jeder relativen Ganzheit, somit vor allem in der Geistperson und zuletzt in dem Absoluten, in dem das „Nichts" vollständig ausgelöscht ist, dem „actus purus". In diesem Zusammenhang wird eine gründliche Untersuchung von Spinozas „Omnis determinatio est negatio" geboten (89). Dem dynamischen Daseinsmoment gegenüber dem Nichts entspricht im Geiste der Urwille, die Entscheidungsfähigkeit; dem Ordnungs- und Formelement die Unterscheidungsfähigkeit. Diese Formunterscheidung, das Statische, hat als Maß die abwägende Gerechtigkeit, während die Entscheidung, der Wille, das Dynamische, als höchster Norm der Liebe folgt. So halten Gerechtigkeit und Liebe alle Dinge zusammen. Im Geiste geht die diskursive Unterscheidungsfähigkeit der Entscheidungsfähigkeit voraus und fordert deshalb für diese die Freiheit (61). Dieses glückliche Argument für die Willensfreiheit soll durch die späteren Ausführungen (337 ff.) gewiß nicht entkräftet werden; die „libertas contrarietatis" wird von den Scholastikern übrigens auch auf „bona contraria" bezogen als Spezialfall der „libertas specificationis inter bona diversa". Diese letztere Freiheit bleibt auch in der Seligkeit, so daß die „beata necessitas" nicht jede „libertas specificationis" und „contrarietatis" und „exercitii" auslöscht. Wohl ist gegenüber der „beatitudo" als Wahl-Ganzem, soweit sie sich zeigt, der Wille im Jenseits wie schon im Diesseits gebunden und unfrei. Somit ist das „posse eligere" an sich, von dem das „posse peccare" hienieden nur ein Spezialfall u. a. wegen der Beschränktheit unserer Erkenntnis ist, nicht eine Vorform und Unvollkommenheit und Schwäche, sondern die metaphysische Folge der geistigen Erkenntnis und deshalb höchste Vollkommenheit des Geistes und Gottes, der „inter bona" auf das freieste wählt. Betreffs Augustinus' und vieler Autoren muß betont werden, daß die prägnante „sittliche Freiheit", der Sieg über die Möglichkeit des Bösen, die psychologische Freiheit als Ganzes nicht aufhebt; jene nennt Augustinus meist „libertas (animi)", die durch den Sündenfall verloren ging, während das „liberum arbitrium", die psychologische Freiheit, bleibt. Die prägnante „sittliche Freiheit" wird im Jenseits vollendet, während die psychologische Freiheit an sich hienieden wie im Jenseits bleibt als unveräußerliche Mitgift jedes Geistes.

Im zweiten Buch, Vom Wesen der menschlichen Persontiefe, wird gezeigt, wie der Geistwille, der blinden Naturgesetzlichkeit in etwa entzogen, als Ersatz für das „Gesetz" die „reine Liebe" erhalten hat, womit er frei die objektive Ordnung zuletzt im Absoluten bejaht und erwählt. Dieser Urdrang und Urwille ist in jedem Ding und so auch im Geiste schon im unbewußten Stadium vorhanden als das besprochene dynamische Moment; so versteht W. die Liebe, die im Grunde aller Dinge strebe. Man sieht, er spricht vom „appetitus innatus" der Scholastik und nicht von dem „Drange", der nach Scheler (vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928) nicht bloß im Einzelding, sondern überhaupt dem bewußten Geiste vorangeht. Nach der Scholastik ist das erste der Seinsträger das Suppositum; ihm folgen erst alle Fähigkeiten und Tätigkeiten, wobei in der Ganzheit jeder Finalität, jedem Streben, jeder Liebe ein Erkennen vorangeht. Das gilt auch für die „Person", das „suppositum rationale", den geistigen Wesensträger. Wenn W. das subjektive, bewußte Gedächtnis betont für die Entfaltung der Persönlichkeit, so versteht er unter „Persönlichkeit"

erst die „Person"-Anlage, die durch bewußte intellektuelle und willentliche Tätigkeit zu ihrer Vollendung erwachsen ist.

Im Verhältnis von Verstand und Vernunft wird die Willkür der Verstandesreflexion — die aber auch nach W. nicht in den ersten, direkten Abstraktionen des Verstandes „per se" liegt — und zugleich die Gefahr des Vagen, Irrationalen in der Unendlichkeitstendenz der Vernunft aufgezeigt. Natürlich bezieht W. das „Irrationale" der Vernunft nicht auf die „prima principia", die nach ihm gerade sie dem Verstand vorhält, sondern auf einen möglichen Mißbrauch der Vernunft. — Der „intellectus principiorum" der aristotelischen Scholastik, der das Verborgene durch das „ratiocinium" der „scientia" erschließt und, wenn dies auf die höchsten ewigen Ursachen für Sein und Erkennen sich erstreckt, „sapientia" genannt wird, ist vom Anfang bis zum Ende, den „intellectus agens" eingeschlossen, im Ursinn des Wortes „rational". Wo wäre auch, wenn im Erkennen schon Irrationales wäre, eine übergeordnete Instanz, um über das Irrationale und Rationale im Erkennen zu richten?

Das dritte Buch, Das Phänomen der Kollektivbewegung des Geistes in der Menschheitsgeschichte, fast die Hälfte des gesamten Werkes, bietet die Umrisse einer Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie. Die Solidarität der Menschheit sowohl in ihrer Gesamtheit wie in ihren räumlichen und zeitlichen Gliederungen (Artikulierungen) wird aufgezeigt; die Ergänzungsbedürftigkeit der Einzelperson wie ihrer Gesamtheit bedingt, entsprechend der Mannigfaltigkeit der Ausdrucksmöglichkeiten des Geistes, vielerlei „Lebensformen"; W. bringt ausführliche Besprechungen von Hans Freyer Spranger, Simmel. In dem Abschnitt „Besonderungsgesetzlichkeiten [der geistigen Ausdruckswelt] auf der Grundlage der innerseelischen Strukturmannigfaltigkeit" werden als Haupttypen aufgeführt Realismus und Idealismus, Traditions- und Revolutionshaltung, Subjekt und Objekthaltung, Überwiegen der Verstandesreflexion oder der Vernunftintuition, des Glaubens oder des Wissens (der Gnosis). Bei allem Wandel in der Geistesgeschichte ist nach W. wichtiger als die Horizontale (hier eine wertvolle Besprechung von Vico) die jeweilige Stellung des Menschen in der Vertikale zwischen den beiden möglichen Polen der „Animalität" und „Sakralität", in denen „Natur" und „Geist" innerhalb des Menschen hienieden sich ausprägen. Das objektive Maß für diesen Ausgleich zur wahren „Humanität" ist das Urbild der Menschenidee in Gott; das vom Subjekt zu erreichende Maß ist seine μεσότης (675—689) innerhalb der beiden Pole. Das oft tragische Schwanken der Menschheit und ihr oft furchtbarer Fall werde am befriedigendsten erklärt durch die Offenbarungslehre von der großen Erbschuld am Beginn, die selbst wieder bei der Weisheit und Güte Gottes auf den Erlöser hinweise; somit ist „Christus die sichtbare Achse der Weltgeschichte" (735).

Gerade das dritte Buch, aber auch das gesamte Werk, das von bleibendem Werte ist, zeugt von großer spekulativer, auch am scholastischen Denken geschulter Kraft, von tiefem Eindringen in die wichtigsten heutigen philosophischen Fragestellungen und von reicher Belesenheit. Es bietet sich dar in einer von allem äußeren wissenschaftlichen Ballast befreiten warmen, schönen, oft feierlichen Sprache. Dieses Buch eines Laien in der priesterlichen Würde eines wahren Philosophen (5) ist tiefe, reiche Erkenntnis und zugleich ein seinen Lohn in sich tragendes Bekenntnis.

J. Gemmel S. J.

Rommen, Heinrich, Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. gr. 8° (XV u. 383 S.) M.-Gladbach 1927, Volksvereinsverlag. Geh. *M* 8.50; geb. *M* 10.—

Wegen ihrer starken geschichtlichen Wirkung und ihrer systematischen Bedeutung ist die Staatslehre des Suarez auch für das wesenhafte Verstehen heutiger Staatsgestaltung dienlich. Schon die zahlreichen, nicht immer

wissenschaftlich gründlichen Kontroversen über den Artikel 1 der Weimarer Verfassung: „... Die Staatsgewalt geht vom Volke aus", offenbaren die Wichtigkeit einer Einführung in die Vieldeutigkeit der Worte und Begriffe: Staatsgewalt, Staat, Volkssouveränität, Volk. Man muß darum geschichtliche Einzeluntersuchungen, wie R. uns eine besonders bedeutsame bietet, auf das wärmste begrüßen. Er verfolgt, um uns die Staatslehre des Suarez ganz zu erschließen, auch deren Quellen bis zurück zu Aristoteles. Gerade hier überrascht freilich, wie einige Male die gleiche Lehre bei Aristoteles ungünstig, bei Thomas günstig gedeutet wird. Der nächste Zweck des Staates ist bei beiden diesseitig, die „sufficientia vitae"; durch diese Vorbedingung wird der höhere Zweck, die εὐδαιμονία (Aristoteles), die „felicitas, beatitudo" (Thomas) der einzelnen erleichtert. R. bietet zunächst eine gründliche Darstellung der Naturrechtslehre des Suarez. (S. 60 betr. Gratian: Wie schon Suarez, De leg. II 7, n. 5, ausführt, ist der Sinn: Naturrecht ist, wodurch jeder gehalten ist, dem andern zu tun, was man sich getan wünscht ..., wie dieses Wort schon im Evangelium und Gesetz sich findet.) Der Hauptteil des Werkes gilt der Lehre des Suarez über Ursprung, Wesen, Ziel des Staates, insbesondere der Staatsgewalt, vorab über den „ursprünglichen" Träger der Staatsgewalt und ihre Übertragung. Zuletzt wird über seine Anschauungen betreffs der „potestas indirecta" und des „ius gentium" gehandelt.

Die Zahl der gründlich behandelten Probleme und deren Verschlungenheit gestattet nicht eine kurze Kennzeichnung der Anschauungen R.s, die oft wie die des Suarez selbst nur mit genauen Unterscheidungen geboten werden könnten. Gerade darin dürfte der Hauptvorzug und der Beweis der wissenschaftlichen Genauigkeit des Werkes liegen. Vielleicht hätte R. noch folgerichtiger Zurückhaltung üben müssen in der allzu bündigen und apodiktischen Wiedergabe suarezischer und anderer Anschauungen. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der „Designations"-Theorie, wie sie etwa bei der Papstwahl zutrifft, und der Theorie der Taparelli-Schule, die sagt, es „könne" infolge geschichtlicher Sachlage, vielleicht in Anbetracht der Stellung eines Familienoberhauptes, der Träger auch staatlicher Machtfülle einmal eindeutig bestimmt sein, so daß dies „eine" Möglichkeit von vielen sei, wodurch der Träger der Staatsgewalt konkret wird. Diese Schule leugnet nicht, daß, wo kein Faktum, kein geschichtlicher Titel vorliegt, wie etwa bei den Kolonistengründungen in Nordamerika, die Volksgemeinschaft den Träger der Gewalt bestimmen kann. So wenig wie Taparelli das „natürliche" Gewordensein im Falle der Patriarchaltheorie als Faktum mit einem „naturrechtlichen" Muß verwechselt, so wenig kann man anderseits sagen, nach Suarez sei das Volk — ob es später auf die Macht verzichte oder nicht — „naturrechtlich" notwendig logisch der erste Träger der Gewalt. Da Gott das Naturrecht nicht ändern kann, wäre dann eine bloße Designation wie des Papstes als Landesfürsten (zur Zeit des Suarez) für ihn ja unerklärbar gewesen. Das „ius naturae concedentis", auf das man hinweisen könnte, käme erst für die Übertragung in Frage. So hätte man bei jener Suarez-Deutung im Beispiel ursprünglich zwei Träger: das Papsttum und das Volk. Das von Suarez so häufig wiederholte „loquendo secundum ordinariam legem", „ex vi solius rationis naturalis" usw. bedeutet: Wenn nicht durch ein positives Faktum, durch irgend einen positiven, göttlichen oder menschlichen, historischen Rechtstitel der Gewaltenträger bestimmt erscheint, dann, und nur dann, ist die Volks- oder Staatsgemeinschaft zunächst als Ganzes Träger, und sie kann dann Träger bleiben oder andere bestimmen. So blieb das herrenlose deutsche Volk 1919 in Weimar durch seine Vertreter selbst Träger der Gewalt als verfassungsrechtliche Demokratie. „Ex vi solius rationis", d. i. „in abstracto": von den vielen möglichen positiven Titeln abgesehen, ist die Gemeinschaft Träger; nicht: „ex vi rationis naturalis" ist „solum" das Volk Träger

(nicht R., aber andere scheinen Suarez so zu verstehen). Suarez will ganz dasselbe wie Bellarmin (De laicis III 6): „Sublato iure positivo non est maior ratio, cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur", d. i. wenn kein positiver Rechtstitel vorliegt. (Zu Bellarmin vgl. den Aufsatz: „Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin" oben S. 161 ff.) Einer dieser möglichen positiven Rechtstitel, nicht ein „naturrechtlicher", ist nach Taparelli etwa die Stellung eines Großfamilien-Hauptes. So wie sonst etwa die Stimme eines herrenlosen Volkes, so „kann" hier die eindeutige Situation jemand zum Träger der politischen Machtbestimmung (z. B. in plötzlicher Gefahr) machen. Suarez berücksichtigt also die abstrakte Lage, ohne die positiven Möglichkeiten zu leugnen; Taparelli faßt die positiven Möglichkeiten ins Auge, ohne den Suarezischen Fall zu leugnen. Wenn R. (205) Bellarmin so zu verstehen scheint, als ob dieser die Übertragung der Gewalt — und gar im monarchischen Sinne — vorschreibe, so geht aus vielen Parallelstellen der Sinn der Stelle (De laicis III 6 tertio) klar hervor: Bellarmin (wie Suarez) gebraucht manchmal „potestas" synonym mit „regimen" oder „principatus". Somit sagt er: Ob die Demokratie (die ja einige Sätze später, quarto, als ganz erlaubt erklärt wird) besteht oder nicht, es muß eine „Regierung", eine Exekutive geben, und dieser, wenn sie rechtmäßig ist, muß der einzelne sich beugen. Diese wichtige Unterscheidung zwischen Staatsgewalt und Regierung ist auch von Belang für einige Äußerungen Leos XIII. und Pius' X. (vgl. dessen Schreiben über den Sillon: AAS 1910, 607 ff.). — Diese vorläufigen Hinweise mögen ein kleiner Beitrag sein zu einem schwierigen Thema und ein Dank für die vielfach bedeutende Förderung, die R. durch sein Werk ihm hat zuteil werden lassen. J. Gemmel S. J.

Wulffen, Erich, Kriminalpsychologie. Psychologie des Täters. Lex.-8°. (476 S.) Berlin 1926, Langenscheidt. *M* 24.—; Gzl. *M* 32.—

W. hat im gegenwärtigen Werk das Material seiner früheren zweibändigen Kriminalpsychologie neu geordnet zusammengefaßt. Er ist für seine Aufgabe außerordentlich vorbereitet durch eine dreißigjährige praktische Tätigkeit als Staatsanwalt, Richter und gegenwärtiger Leiter der sächsischen Strafjustizverwaltung. Im Gegensatz zur Lehre Lombrosos vom geborenen Verbrecher kommt es ihm darauf an, zu zeigen, daß die inneren Zustände des Rechtsbrechers bloß Spielarten der normalen Seelentätigkeiten sind, von denen sie nur graduell abweichen. Das Werk teilt sich in vier Bücher: die Individualpsychologie (100 Seiten), die Kriminalanthropologie und -soziologie (70 S.), die allgemeine Kriminalpsychologie, die das den Verbrechen Gemeinsame bespricht (130 S.) und das Besondere der einzelnen Verbrechen hervorhebt (130 S.). Unter den Quellen legt der Verfasser den Hauptwert nicht auf die Kriminalstatistik, sondern auf die Kasuistik der einzelnen Fälle, aus denen man erst die wirklichen Ursachen kennen lerne. Das Nachfühlen ist meist nicht unmöglich, da ja die Anlagen zu den Taten den Menschen gemeinsam sind. Für die Einfühlung in die Seele des Verbrechers findet W. die glänzendsten Vorbilder in den großen Dichtern, z. B. Shakespeare, Schiller, Dostojewski.

Das Buch über Individualpsychologie überblickt die Hauptkapitel der empirischen Psychologie, wobei alles möglichst durch Beispiele der Kriminologie belegt wird. Es wäre unbillig, hier als Psychologe mit vielen Einzelausstellungen zu kommen. Wir wollen es lieber begrüßen, daß sich der Kriminologe mit solchem Ernst und Erfolg in die Psychologie hineingelebt hat. Seinem Zweck entsprechend bespricht W. die Erkenntnisfähigkeiten nur kurz und legt den Hauptnachdruck auf die für die Anwendung wesentlicheren Kapitel des Gefühls- und Willenslebens, die Instinkte und Triebe (Spieltrieb, Nachahmungstrieb, Suggestion, Verstellungstrieb, Aneignungstrieb, Zerstörungstrieb), die niederen und höheren Gefühle, Willen,

Charakter, Traum, Hypnose. Mit Freude kann man feststellen, wie die Überzeugung von der Willensfreiheit trotz alles Ansturmes der letzten Jahrzehnte dem Praktiker sich wieder aufgedrängt hat. Der Wille, heißt es, hat eine relative Freiheit; er kann sich zwischen einem durch die ganze Persönlichkeit bedingten Maximum und Minimum entscheiden (diese Begrenzung gibt die Tatsachen vorzüglich wieder). Die Verantwortlichkeit ist mit der relativen Willensfreiheit gegeben, „solange ein Auch-anders-können vorliegt".

Über die Verantwortlichkeit in einzelnen Umständen wird geurteilt: Bei den Schwindeleien des Morphinisten zur Beschaffung von Morphium ist freie Willensbestimmung fast immer ausgeschlossen. Im allgemeinen wird in der Praxis bei Massenverbrechen der Einwand der Unzurechnungsfähigkeit nicht erhoben. Die Tat im Affekt wird milder beurteilt, z. B. Tötung aus getäuschter Liebe. Bei Affekten von besonderer Höhe und Dauer tritt wohl Trübung und Aufhebung des Bewußtseins ein, so daß die Zurechnung fehlt. Über den Traum heißt es: Im allgemeinen sinkt beim Normalen im Traum das moralische Niveau; bisweilen sind es Wunscherfüllungen der sog. latenten Kriminalität, verheimlichte Strebungen und Befürchtungen. Der Traum läßt deshalb auf den Charakter schließen, aber erst, wenn man Serien von Träumen zusammennimmt.

Buch II behandelt die allgemeinen Fragen der Kriminalität. Gegenüber Lombroso mit seiner Lehre vom geborenen Verbrecher, der durch körperliche und seelische Zeichen wesentlich von der Norm geschieden sei, wird immer mehr anerkannt, daß der Verbrecher als solcher nicht geisteskrank ist, daß es zwar auch geborene Verbrecher gibt, aber keine eindeutige anatomische Kennzeichnung. — Weiter wird der Zusammenhang der Verbrechernatur mit der Entartung, Gaunersprache und Schrift gewürdigt. Die Schrift geht immer auf bestimmte Charaktereigenschaften, läßt aber offen, ob sich diese in Verbrechen äußern. Die Verschiedenheit der Rassen zeigt sich in der relativen Verteilung der Verbrechen; so überwiegt bei dem leidenschaftlichen Südländer das Verbrechen gegen die Person. Die „latente Kriminalität" findet sich in jedem Normalen in seinen niedrigen, boshaften Gedanken und Wünschen, die der Wille noch nicht billigt. Auch wird hingewiesen auf die vielen unsittlichen Handlungen des gewöhnlichen Lebens, die nur deshalb keine Verbrechen sind, weil sie das Gesetz nicht verfolgt: so die Rücksichtslosigkeit in Handel und Verkehr, die übermäßige Genußsucht, die Summe von Verbrechen, die jeder Krieg mit sich bringt. Den Schandtaten gegenüber, die im Kriege geschehen, meint W., bedeuten die bürgerlichen Verbrechen eigentlich wenig.

In das Gebiet des Moralisten greifen die wohl übertriebenen Behauptungen über die notwendige wesentliche Milderung der Strafjustiz, die Ersetzung der langen Freiheitsstrafen durch Geldstrafen, die Verwerfung von Schuld und Strafe, an deren Stelle der Schutz der Gesellschaft treten müsse. Daß sich die moralische Schuld angesichts der Vererbung usw. schwer bemessen läßt, mag wohl stimmen, erlaubt aber doch nicht zu verfahren, als bestehe sie überhaupt nicht.

Buch III schildert die psychischen Zustände des Rechtsbrechers vor, in und nach der Tat. Neben der Gefühllosigkeit des Mörders beobachtet man doch manche Gefühle, wie Zuneigung zu Tieren oder Eitelkeit. Das Verbrechen schließt eine gewisse Verblendung ein, indem aus Leidenschaft einem kurzen Vergnügen die ganze Existenz geopfert wird. Nach der Tat beobachtet man zuweilen Gleichgültigkeit; das Denken und Fühlen erstarrt. W. sieht darin ein Sicherheitsventil der Natur, die sich vor der Ungeheuerlichkeit in eine Krankheit rettet. Andere Male bewirkt die Tat einen Rausch, besonders der Mord den Blutrausch; bei Hochstaplern entsteht das Hochgefühl der eigenen Leistung.

Manchmal wird die Tat unwillkürlich verraten (die Kraniche des Ibykus). Einige Verbrecher machen sich durch unruhige Neugier verdächtig, oder sie können sich von dem Andenken an die Tat nicht trennen; ein Massenmörder bewahrte unklugerweise die Personalausweise seiner Opfer. Bisweilen lockt der Tatort geheimnisvoll, ihn wieder zu besuchen, wie es Dostojewski so packend beschreibt. Im allgemeinen ist die Intelligenz des Verbrechers minderwertig. Es herrscht Faulheit und Arbeitsscheu vor. Mit dem Entschluß zur Tat findet er sich auf verschiedenste Weisen ab. Vulgäre Vorurteile lassen ja allgemein manches nicht als unerlaubt erscheinen, wie Blutrache, Duell, politischen Mord. Höhere Intelligenz hält eher vom Verbrechen zurück, teils wegen der moralischen Gesinnung, teils wegen der Einsicht in die Folgen für die eigene Stellung. Trotzdem ist die Intelligenz nicht immer ein genügender Zügel, wie eine Liste der vielen Verbrechen von Gebildeten, Gelehrten, ja Genialen erweist.

Viele Rätsel umschließt das Geständnis. Oft wird es aus Trotz, Schamgefühl oder Liebe zu andern verweigert. Bisweilen aber wird es als Sühne der eigenen Tat geleistet; es bringt dann innere Erholung, Achtung vor andern. In der Folgezeit deutet der Verbrecher seine Motive allmählich um; er verlegt einen Teil der Schuld in das Opfer, oder er setzt die Folgen der Tat herab; er kann sich sonst mit ihr nicht abfinden. Die Mittel, ein Geständnis zu erzwingen, können durch Übertreibung zu einem falschen Geständnis führen.

Der juristische Beweis, zumal der Indizienbeweis, bringt nach dem Verfasser nur eine hohe Wahrscheinlichkeit. Aus seiner reichen Erfahrung heraus macht W. manche Verbesserungsvorschläge zur gerichtlichen Hauptverhandlung wie zum Strafvollzug. Ist die Freiheitsberaubung zu lang, wie bei den Lebenslänglichen, so tritt später meist eine mehr oder weniger heftige Gemütserkrankung auf. Hier rät er, durch die Hoffnung auf spätere Freiheit einzugreifen. Die von W. empfohlene Bekämpfung verbrecherischer Neigungen durch die Hypnose wird im allgemeinen weniger günstig beurteilt. Die Todesstrafe ist auch nach ihm im Interesse der allgemeinen Sicherheit nicht zu vermeiden.

Das letzte Buch arbeitet die Eigenheiten der verschiedenen Arten von Verbrechern heraus. Die besten Einteilungen stellen Gewohnheitsverbrecher, Leidenschaftsverbrecher, Gelegenheitsverbrecher einander gegenüber. Bei den Berufsverbrechern ist regelmäßig Unfähigkeit für soziale Arbeit, Arbeitsscheu, Neigung zu grobsinnlichem Genuß zu finden. Das erinnert schlagend an den uralten Spruch: Müßiggang ist aller Laster Anfang. Der Diebstahl beginnt oft mit Gelegenheitsvergehen; im Gefängnis wird dann häufig der verbrecherische Beruf ausgebildet. Bei der echten Kleptomanie bringt das Stehlen einen Rausch höchsten Glücksgefühls; doch handelt es sich gewönlich nur um gemeinen Diebstahl. Der Typus des Betrügers ist der Hochstapler, der in seiner Phantasiewelt lebt, an Schwindeleien und Abenteuern seine Freude hat. Der Typus des Mörders entwickelt sich oft infolge anderer Verbrechen. Sooft zwischen der Vernichtung des menschlichen Lebens und dem Gewinn ein zu großes Mißverhältnis besteht, wird man an geistig Minderwertige denken. Besonders Massenmörder waren oft geisteskrank, wie der Paranoiker Wagner. Der Elternmord erscheint in den niedersten Volksschichten weniger unnatürlich, weil der Verkehr in der lasterhaften Umgebung häufig sehr roh ist. Der Krieg war nicht ohne Einfluß auf die Kriminalität.

Diese Stichworte mögen genügen, auf den reichen Inhalt des Werkes, in dem der Verfasser seine Lebensarbeit sieht, hinzuweisen. Außer für den Psychologen bietet es reiche Belehrung besonders für den Ethiker und Moralisten. In nicht wenigen Punkten bedeutet es ein Zurückkehren zu gesunderen philosophischen Anschauungen. J. Fröbes S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie

106. Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender 1928/29. Hrsg. von G. Lüdtke. 3. Ausg. 8° (VII S.; 238* u. 3072 Spalten) Berlin und Leipzig 1928, De Gruyter u. Co. Geb. *M* 48.— Während die erste Ausgabe des Gelehrten-Kalenders nur Büchertitel verzeichnete, die zweite auch Zeitschriftenaufsätze in sehr beschränkter Auswahl aufnahm, erstrebt die vorliegende dritte Ausgabe Vollständigkeit in der Aufzählung der größeren wissenschaftlichen Aufsätze und Beiträge zu Sammelwerken. Gerade hierin besteht die Eigenart und der Wert dieses Nachschlagewerkes im Vergleich zu ähnlichen Büchern, da nur so das wissenschaftliche Schaffen des einzelnen Gelehrten in seiner Ganzheit erfaßt werden kann; findet doch ein großer Teil der heutigen wissenschaftlichen Tätigkeit überhaupt in solchen Aufsätzen seinen Niederschlag. Durch diese Eigenart ist der Kalender zu einem fast unentbehrlichen Hilfsmittel der wissenschaftlichen Bibliographie geworden. — Zu bedauern ist, daß die der ersten Ausgabe beigegebene „Übersicht der Gelehrten nach Orten", die ja nur wenige Seiten beanspruchte, später weggefallen ist. Hentrich.

107. Estudios Eclesiásticos. Revista trimestral, redactada por Padres de la Compañía de Jesús. Número extraordinario, presentado en el Congreso Internacional de Prensa en Colonia. gr. 8° (153 S.) Madrid 1928, Administración de los Est. Ecl., Calle de las Pozas 12. Jahresabonnement *M* 6.— Die der Kölner „Pressa" gewidmete Sonderausgabe der spanischen philosophisch-theologischen Zeitschrift bringt zunächst eine reich mit Bildschmuck versehene Übersicht über die Entwicklung der Zeitschrift und der vier Jesuiten-Hochschulen von Barcelona, Comillas, Granada und Oña, deren Professoren die Zeitschrift herausgeben. Die Festnummer soll „vor allem ein Beweis der aufrichtigen und herzlichen Dankbarkeit sein, die die spanischen Jesuiten der berühmten Münchener Universität, deren Professoren und deshalb auch dem ganzen deutschen Volke schulden" (32). Ihre besondere Aufgabe erblickt die Zeitschrift in der Erforschung und Nutzbarmachung des in den spanischen Bibliotheken und Archiven ruhenden unveröffentlichten Materials. Die Aufsätze und Textpublikationen des zweiten Teils der Festnummer bieten einen Beweis der Ausführung dieses Programmes, so Felipe II y el Pontificado von P. Leturia; Códice litúrgico-regio von R. Galdos und Díptico de la Catedral de Oviedo von Z. G. Villada. — Bei der im katholischen Deutschland neuerwachten Anteilnahme am Geistesleben Spaniens wird diese Pressa-Festnummer gewiß den Estud. Ecl. neue Freunde erwerben. H.

108. Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Première Année 1929. Janvier. Direction et administration: Abbaye du Mont César, Louvain. Lex. 8° (jährlich 512 S.) Jahresabonnement Belgas 15, für Deutschland *M* 10.— Herzlich begrüßen wir die neue Vierteljahresschrift der belgischen Benediktiner vom Kaisersberg. Ihre Stärke dürfte sich gerade in der weisen Beschränkung ihres Arbeitsfeldes zeigen. Es soll die Geschichte der abendländischen Theologie von Tertullian bis gegen 1560 (ausgenommen die protestantische Theologie) behandelt werden. Unter „Theologie" wird hier zusammengefaßt Dogmatik, Moral, Aszetik, Mystik, Liturgik, Kanonistik, auch Theodizee und Ethik; sonstige Philosophie, Geschichte u. dgl. nur, insofern Beziehungen zur Theologie vorhanden sind. Auch soll die Literargeschichte der Väterzeit ausfallen, da diese anderwärts,

insbesondere in der RevBénéd, genügend gepflegt wird. Die neue Zeitschrift hat einen streng wissenschaftlichen Charakter. Das Heft bringt „Articles, Notes, Textes inédits, Comptes-rendus" und ein besonders paginiertes „Bulletin", das prompt und möglichst vollständig über Neuerscheinungen (Bücher, Broschüren, Artikel, wichtige Besprechungen) berichten soll. Einmal im Jahre wird eine „Chronique" gebracht. Die Schriftleitung hat Dom O. Lottin übernommen; das Bulletin wird von D. B. Capelle, D. M. Cappuyns und D. H. Bascour besorgt. Zahlreiche Fachgelehrte haben ihre Mitarbeit zugesagt, außer Belgiern und Franzosen auch Spanier, Amerikaner und Deutsche (Grabmann, Landgraf). Das vorliegende erste Heft weist schon einen sehr erfreulichen Beginn zur Verwirklichung des vorgesteckten Programms auf. Mögen den Benediktinern vom Kaisersberg auf dem Gebiet der positiven Theologie ähnliche Erfolge beschieden sein, wie sie in früheren Jahrhunderten ihre Mitbrüder von S.-Maur hatten.

Lange.

109. Beckh, H., Buddhismus (Buddha und seine Lehre). 2 Bde. (Sammlung Göschen 174 u. 770) (139 u. 135 S.) Berlin 1928, De Gruyter. Geb. je *M* 1.50. — Das zweibändige Werk, das in der Göschenschen Sammlung an die Stelle des einbändigen „Buddha" des bekannten katholischen Indologen Edmund Hardy getreten ist, zeichnet im 1. Bd. ausführlich nach den nordbuddhistischen Quellen den Buddha der Legende und sucht dann ein Bild des geschichtlichen Buddha zu gewinnen. B. glaubt, daß sich aus den Legenden ein bedeutender geschichtlicher Kern herausschälen lasse. Bei der Darstellung der Lehre im 2. Bd. zieht er sehr stark den Yoga des Patanjali heran, um die Abhängigkeit des Buddhismus vom praktischen Yoga (aus dem der theoretische Yoga des Patanjali entstanden ist) nachzuweisen. — Gegen B.s Auffassung vom Buddhismus (Wertung der nordbuddhistischen Quellen, weitgehende Identifizierung mit dem Yoga) sind von führenden Indologen (Oldenberg, Franke-Königsberg u. a.) gewichtige Bedenken erhoben worden. — B. (1919 ao. Prof. f. Religionswiss. an der Berliner Universität, seit 1922 „Priester in der Christengemeinschaft" und Lehrer an deren Priesterseminar in Stuttgart) gehört zu den Führern einer 1922 entstandenen anthroposophischen Sekte, die aus Johannesevangelium, Buddhismus, Gnostizismus, germanischen Mythen usw. eine neue synkretistische Religion mit „Priestertum", „7 Sakramenten", „Menschenweihe" schaffen will. Dadurch erklären sich auch die eigenartige Stellungnahme des Verfassers zum dogmatischen Christentum, die Vergleiche zwischen Christentum und Buddhismus, die über das ganze Werk verstreut sind, so z. B. Bd. I, S. 15 f.: Der Buddhismus „hat vor allem kirchlich-dogmatischen Christentum als etwas sehr Entscheidendes das Erkenntnismäßige und den Weg voraus. Aber es können diese Erkenntnis und dieser Weg in der heutigen christlichen Ära hineinführen in jene umfassendere Lebensströmung... So entsteht, verschieden von dogmatisch-engem Kirchenchristentum, ein weltenweites Christentum..."

Hentrich.

110. Stephan, H., Die systematische Theologie (Teil 4 von: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben). 8° (IV u. 93 S.) Halle 1928, Waisenhaus. *M* 3.60. — Ein kurzer Überblick, der über die neueren Strömungen in der protestantischen Religionsphilosophie, Glaubenslehre, Weltanschauungsfrage und Ethik gut unterrichtet. Von der Religionsphilosophie ist das Interesse mehr auf die Glaubenslehre übergegangen, in der freilich heute noch der Kampf um den Glaubensbegriff selber am meisten im Vordergrund steht, während die Darstellung des Glaubensinhaltes zurücktritt. Die Schrift führt hier klar in die Strömungen und tieferen Grundlagen der einzelnen modernen protestantischen Schulen ein. In der Ethik bahnt sich ebenfalls eine Verschiebung an: „Die rein ethische, daher auch philosophische Seite tritt zurück, das Sittliche wird von vornherein stärker christlich-religiös gesehen" (72). Auch ist ein Streben vom Subjektiven

zum Objektiven zu bemerken: „Sachkenntnis und ethische Gesinnung müssen in eine gegenseitige Durchdringung gebracht werden, die in der Regel nicht der fordernden Stunde allein gelingt, sondern in ernster Arbeit vorbereitet werden muß" (76). Weisweiler.

111. Wobbermin, G., Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. 8° (44 S.) Tübingen 1927, Mohr. *M* 1.80. — Ein für die Kenntnis des augenblicklichen Ringens um den Glaubensbegriff in der protestantischen Theologie lehrreiches Buch. Mit Recht sieht W. den eigentlichen Kernpunkt des Unterschiedes der beiden bedeutendsten protestantischen Theologen des vergangenen Jahrhunderts in ihrer verschiedenen Einstellung zur theologischen Arbeitsmethode. Sie gehen aus von Luthers Grundsatz, daß „Trauen und Glauben des Herzens beide, Gott und Abgott, machen"; daß wir rein verstandesgemäß nicht Gott fassen können. Folglich darf theologische Wissenschaft nicht verstandesmäßige Erkenntnis sein. Ritschl hat daher die schwierige Frage nach der protestantisch-theologischen Methode durch die Einführung von Werturteilen zu lösen gesucht. Religiöse Erkenntnis sei Erkenntnis in solchen Werturteilen, während die wissenschaftliche Erkenntnis von diesen wohl angeregt, nie aber geleitet werden dürfe. Sehr gut bemerkt W. dagegen, daß das Wesen der theologischen Wissenschaft in dem Ineinandergreifen von historischer und systematischer Arbeit liege. Durch eine Trennung werde entweder der Zusammenhang mit der Systematik zerrissen oder Unsicherheit in die historische Forschung gebracht. In Wirklichkeit ist denn auch die Schule Ritschls hier gescheitert. Sie ist wesentlich in das eine Extrem gefallen, in die Geschichte. — Anders Schleiermacher. Glaubenssätze sind für ihn Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände. Von diesen hat also die theologische Arbeit auszugehen. Mit guten Gründen verteidigt W. Schleiermacher gegen den Vorwurf, als ob er damit einen reinen Subjektivismus vertrete. Die Bewußtseinszustände sind nach Schl. religiös, d. h. sie haben eine objektive Beziehung auf Gott. Es ist freilich wahr, daß gerade durch diese Auffassung die protestantische Theologie so stark dem Psychologismus verfiel. W. führt das auf ein Mißverständnis zurück. Ob nicht doch wenigstens die letzten Gründe in der Anschauung Schl.s selber liegen? Wenn W. am Schluß den Mittelweg zwischen beiden Extremen für die theologische Arbeitsmethode, d. h. wohl die von ihm vertretene „stete Wechselbeziehung zwischen der Heiligen Schrift und der eigenpersönlichen religiösen Erfahrung" empfiehlt, so muß auch hier schließlich die Endfrage nach dem ausschlaggebenden Element gestellt werden. W.

112. Jelke, R., Die Aufgabe der Dogmatik: NKirchlZ 40 (1929) 19 bis 43. — Der Artikel führt uns in eine bestimmte Richtung der protestantischen Theologie. G. Wobbermin hat die Theologie als die Wissenschaft des religiösen Lebens gefaßt, während C. Stange sie als die Wissenschaft bezeichnet, die sich mit dem Wahrheitsanspruch beschäftigt. Will die Theologie das, dann muß sie vor allem, wie jede Wissenschaft, über das Individuelle hinaus in das Allgemeine gehoben werden. Nun ist aber der protestantische Glaube zunächst etwas Individuelles. Wobbermin hat diese Schwierigkeit durch seinen religiös-psychologischen Zirkel, der Heilige Schrift und eigenpersönliche Erfahrung verbinden will (vgl. vorige Nummer), heben wollen. Das hat R. Winkler erweitert durch einen zweiten Zirkel: Eigenerfahrung und Gott. Aus der Verbindung von beiden entsteht der eigentliche Glaube. Aber mit Recht weist J. darauf hin, daß hier die Schwierigkeit fortbesteht, da auch jetzt Gott nicht der eigentliche Faktor, sondern nur der Gegenpol des gläubigen Subjektes ist. Damit wird nicht genügend der Blick des Forschers vom Subjektiven ab auf die „entscheidende Glaubenswirklichkeit, auf Gott" gerichtet. Deshalb schlägt J. einen andern Weg aus dem Individualismus vor. Für die Theologie als Wissenschaft muß die Glaubens-

erfahrung „transsubjektiver Besitz“ sein. Die Theologie als Wissenschaft setzt so „eine geschlossene Glaubensgemeinschaft, d. h. die Kirche“, wie auch „eine konkrete erkenntnismäßige Formulierung des Wahrheitsbesitzes dieser Kirche“ voraus. Daher genügt J. nicht die Definition Loofs: „Dogmen sind diejenigen Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern oder wenigstens von ihren Lehrern fordert.“ Es fehlt hier nach J. die Bestimmung über das, was das eigentlich Verbindliche ist: die objektive Wahrheit. Auch lehnt er die Ansicht Harnacks ab, nach dem der griechisch-philosophische Intellektualismus bewirkt haben soll, daß man den Glauben in erkenntnismäßige Sätze faßte. Das nennt J. mit Recht unhistorisch, und gut weist er darauf hin, daß schon die Evangelien und Paulusbriefe längst vor den Apologeten erkenntnismäßige Formulierungen haben. Da das Christentum weder reines Wissen noch reines Gefühl ist, sondern der „Tatbestand der realen Gemeinschaft mit Gott“, der eine Reihe von Einzelheiten in sich schließt, ist sein Bedürfnis nach reflexiver Geisteserkenntnis dieses Verhältnisses ganz natürlich und geboten. „Wirklichen Glauben kann der Christ nur soweit haben, als er überzeugt ist, das Objektive richtig erfaßt zu haben. Und das ist ganz im Sinne des Neuen Testamentes. Das Neue Testament redet nicht nur selbst in ganz bestimmten Glaubensvorstellungen, es nennt auch den Faktor, der den Christen in alle Wahrheit einführt, den Geist Gottes“ (34). Feste objektive Formen sind auch notwendig zur Abwehr derer, die falsche Anschauungen in die Gemeinschaft hineintragen wollen. Freilich ist dieses Dogma kein „toter, starrer“ Besitz. Es enthält ja nur den Glaubensbesitz der Gemeinde. Und wie dieser wechseln kann, so auch das Dogma. Darin besteht der Unterschied von der katholischen Auffassung. — Wie kann aber das Dogma als der objektive Niederschlag der Gotteswahrheit sich ändern? W.

113. Cullmann, O., Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth: RevHistPhRel 8 (1928) 70—83. — C. bekennt sich zu der von Karl Barth in seinem Kommentar zum Römerbrief eingeleiteten „theologischen“ Exegese. Er sucht sie jedoch durch wichtige Einschränkungen und Erklärungen gegen die Gefahr des Subjektivismus zu schützen und geht so in Wirklichkeit weit über B. hinaus. Zuerst darf die Methode nicht auf rein historische, sondern bloß auf didaktische Texte angewandt werden. C. unterscheidet ferner scharf das historische und das religiöse Erkennen: beide sind notwendig und üben aufeinander eine Wechselwirkung aus. Im Gegensatz zur modernen Theologie betont C. den objektiven Wahrheitsgehalt der biblischen Lehren: „Eine religiöse Lehre ist nicht einfachhin ein in intellektuellen Kategorien ausgedrückter Seelenzustand; sie ist eine objektive Wahrheit in demselben Grade wie die andern wissenschaftlichen Wahrheiten, aber nur erfaßbar in dem Erkenntnisakt der religiösen Betrachtung, die den Glauben voraussetzt. Das intellektuelle Element ist nicht bloß die äußere Form, sondern der eigentliche Kern.... Der Glaube, obwohl wesentlich Vertrauen, hat ein rationelles Element und enthält einen Erkenntnisakt.“ Grausem.

114. Gratry, Alphons, Weisheit des Glaubens, Katechismus für Gebildete. Erstmalig übersetzt nach der 9. Auflage 1926. Mit Vorrede und Verzeichnissen herausgegeben von Dr. Emil J. Scheller. 8° (LXI u. 298 S.) München 1928, Kösel-Pustet. Geb. *M* 9.50 — Nach Kardinal Perraud zeichnet sich G. besonders dadurch aus, daß er die wunderbaren Übereinstimmungen aufzeigt, welche die ewige Weisheit zwischen den geoffenbarten Wahrheiten und den Bedürfnissen oder innern Anlagen der menschlichen Natur festgesetzt hat. — Doch zur Beurteilung steht nicht so sehr die Persönlichkeit und Methode G.s als vielmehr die deutsche Ausgabe seiner „Philosophie du Credo“. Scheller hat das Verdienst der ersten deutschen Übersetzung. Die Gewissenhaftigkeit, mit der er vorgegangen

ist, bezeugen u. a. die kurze, doch inhaltsreiche Einleitung, die allseitigen Literaturverweise, die ergiebigen Namen- und Sachverzeichnisse, bei welch letzteren man die Abhebung der nicht von G., sondern vom Übersetzer gelegentlich aufgeführten Titel angenehm empfinden wird. In der Einleitung wird der Vorwurf des Ontologismus gegen G. zurückgewiesen, Hergenröthers Angabe des Todesjahres durch 1872, Hurters des Rufnamens durch Alphons (nicht August) berichtigt, die Zuzählung G.s zu den von Kant beeinflußten Traditionalisten gegen Gisler abgelehnt. Gefallen hat uns die Erläuterung des Buchnamens, daß Credo hier den Glaubensinhalt bezeichne zum Unterschied von Newmans „Grammar of assent", dem verwandten Versuch einer „Philosophie des Glaubens" (Th. Haecker), der sich mehr mit dem subjektiven Glauben und der religiösen Gewißheit befaßt; sodann „was hier unter Philosophie zu verstehen und wie ihr Verhältnis zum Glauben aufzufassen sei". Gummersbach.

115. Cornely, R., S. J., Compendium introductionis in S. Scripturae libros. Editio nova auctore A. Merk S. J. Operis primitivi editio nona (Cursus Scripturae Sacrae V 1). gr. 8° (XI u. 1096 S.) Parisiis 1927, Lethielleux. *Fr* 50.— Der Titel des Werkes betont eine doppelte Urheberschaft. In der Tat vereint es die Vorzüge der Arbeitsweisen zweier Meister ihres Faches. Dem Geiste nach ist es der alte C. geblieben mit seiner klaren Begründung des kirchlichen Standpunktes in vielumstrittenen Wissenschaftsfragen, mit seiner sachkundigen Gewandtheit in der Abwehr gegnerischer Meinungen, mit seiner besonnenen Offenheit in der Annahme irgendwie brauchbarer neuer Erkenntnisse. Und doch hat der Bearbeiter im wahren Sinne des Wortes eine „editio nova" geschaffen durch seine überaus fleißige Benutzung alles dessen, wodurch in den letzten zwei Jahrzehnten seit dem Tode des Verfassers (3. März 1908) die Lösung unserer Einleitungsfragen gefördert wurde. Die im Titel der ersten acht Auflagen gegebene Charakterisierung der vorgelegten „Introductio" als „historica et critica" ist wegen ihrer Selbstverständlichkeit gestrichen worden; sachlich wurden beide Eigenschaften in der neunten um so mehr gewahrt. Damit verjüngt sich das lange Leben des vielfach erprobten Werkes für eine neue Spanne segensreichen Wirkens in zahlreichen Seminarien der katholischen Welt. Durch eine inzwischen schon erschienene französische Übersetzung der neunten Auflage ist dieser Wirkungskreis noch erweitert. Diese französische Ausgabe wurde dem Heiligen Vater ehrerbietig überreicht und war der Anlaß eines huldvollen Schreibens S. Em. Kardinals Gasparri, worin es unter andern eingehend begründeten Lobsprüchen heißt: „Le Souverain Pontife a été heureux de constater que cet ouvrage joint à la solidité et à la profondeur de la doctrine du P. Cornely, une sérieuse compétence dans l'étude des questions qui, depuis, ont été proposées par le magistère de l'Eglise ou mises à l'ordre du jour par les travaux récents et les recherches scientifiques." Rembold.

116. Stummer, Friedrich, Einführung in die lateinische Bibel. Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht. 8° (VIII u. 290 S.) Paderborn 1928, Ferd. Schöningh. Geb. *M* 9.— St. legt in dem vorliegenden Buche ein Hilfsmittel zum Verständnis der lateinischen Bibeltexte vor, das in die Entstehung und Geschichte der lateinischen Übersetzungen und damit in die Eigenart dieser Texte einführt. Die Darstellung ist klar, übersichtlich, deshalb auch zum Selbstunterricht gut geeignet. Sachgemäß gliedert sich der Stoff in drei Abschnitte: Die lateinische Bibel vor Hieronymus, die Bemühungen des hl. Hieronymus um den lateinischen Bibeltext, die Entstehung des jetzt üblichen Vulgatatextes. Im Anhang folgen die Vorreden des hl. Hieronymus zu seinen Übersetzungen der einzelnen biblischen Bücher und andere Äußerungen über deren Verfasser, namentlich aus der Schrift „De viris illustribus". Ferner eine Reihe von Texten zur Entstehungsgeschichte der Klementinischen Vulgata. Die Ver-

trautheit des Verfassers mit dem behandelten Stoff ist auf jeder Seite zu erkennen, selbständige Durchdringung der Fragen vielfach erreicht. Das Wesentliche ist gut herausgehoben und kaum etwas Wichtigeres übergangen. Da und dort fehlt wohl ein Hinweis auf neuere Erscheinungen oder Erörterungen. So hätte z. B. zu dem bekannten „humanus sermo" (1 Tim. 1, 15) der Altlateiner auch Hieronymus (Ep. ad Marcellam) eine Erwähnung verdient, zumal der Text in der Kontroverse über die Revision des Neuen Testamentes durch Hieronymus verwertet wird. Diese Kontroverse kommt nicht zur Erörterung. Anderswo, etwa in den noch nicht ganz aufgehellten Fragen der Sixtinischen Bibel werden vielleicht nicht alle Leser die Sicherheit des Urteils teilen, zu dem der Verfasser sich für berechtigt hält. Der Wert und die Brauchbarkeit des Buches erleiden dadurch keinen Eintrag. Merk.

117. Peters, Norbert, Das Buch Job (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, Bd. 21). gr. 8° (XXVIII 99* u. 517 S.) Münster 1928, Aschendorff. *M* 18.— Man hat Einwendungen gegen die literarische Einheit des Job-Buches mit der Annahme zu entkräften versucht, daß der Dichter vielleicht sein Leben lang mit dem Leidensproblem gerungen und dementsprechend wiederholt von neuem ergänzend Hand an sein Werk gelegt habe. Hätte dadurch auch die kunstvolle Geschlossenheit der Dichtung etwas an ästhetischem Wert eingebüßt, so würden wir dafür durch die größere Fülle und Tiefe des Gedankeninhalts reichlich entschädigt. Ein Gleiches wäre man von dem vorliegenden Kommentar anzunehmen geneigt, selbst wenn der Verfasser uns nicht ausdrücklich versicherte, daß er uns darin die Frucht langjähriger Arbeit schenkt. Darum soll auch der Mißstand nicht allzusehr beklagt sein, daß wir auf schier absatzlosen Seiten die bunteste Menge von textkritischen, literarischen und exegetischen Notizen vor uns aufgeschüttet und aufgehäuft finden. Es erinnert eben doch an das im AT so beliebte Bild vom Weizenhaufen auf der Tenne, den ein mühsames Worfeln von aller Spreu sorgfältig gereinigt hat. Immerhin ist P. unserem Wunsche nach Zusammenstellung des Zusammengehörigen so weit entgegengekommen, daß er die Einleitungsfragen auf nahezu 100 Seiten zusammenhängend behandelt. Einige dieser 15 Paragraphen bieten ganz reife und überzeugende Lösungen, z. B. § 5: Idee und Zweck; § 8: Die literarische Art. Die dargebotene Übersetzung ist stellenweise einfach unübertrefflich und mustergültig. Keine katholische Bibelübersetzung sollte es in Zukunft mehr wagen dürfen, dieses hohe Vorbild nicht nachzuahmen. Allerdings finden sich auch einzelne Stellen, bei denen dem ausgezeichneten Philologen offenbar mehr daran lag, die hebräische Vorlage noch erkennen zu lassen, als den glatteren deutschen Ausdruck zu wählen. Das Werk ist „dem Andenken an Franz von Hummelauer" gewidmet. Wer die köstliche Selbstdarstellung des Verfassers gelesen hat, weiß, welch edle Dankbarkeit diese Widmung eingegeben hat. Rembold.

118. Dürr, Lorenz, Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments (Veröffentlichungen des katholischen Akademikerverbandes) 8° (VII u. 155 S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 3.— Die religiöse Bedeutung des Alten Testamentes, sein Wert als Quelle lebendiger Religion soll in dieser Schrift zum Ausdruck kommen. Mit Recht weist D. auf die beklagenswerte Tatsache hin, daß die kostbaren Schätze, die in den Büchern des A. T. verborgen liegen, durch die ganz einseitige Betrachtungsweise der vergangenen Jahrzehnte in Vergessenheit geraten sind und durch den Kampf, der von nichtkatholischer Seite gegen das A. T. geführt wird, uns ein großer Teil der Gottesoffenbarung entrissen zu werden drohte. Da ist es zu begrüßen, daß hier der Versuch gemacht wird, die Einzigartigkeit des alttestamentlichen Gottesglaubens und der Beziehungen des Gottesvolkes zu Jahve klar herauszuheben und die tiefe religiöse Auffassung, die das ganze A. T. durchdringt, lebendig und warm zum Leser sprechen zu lassen. An einigen

Stellen ist die Ausdrucksweise und Auffassung mißverständlich und weniger zutreffend, so etwa wenn von der Verursachung des Bösen oder dem Fehlen der Jenseitshoffnung die Rede ist (56 83). Etwas später ist richtiger gesagt, daß der Jenseitsglaube das religiöse Leben noch nicht (völlig) beherrschte. Einige Anführungen scheinen weniger glücklich. Merk.

119. Rösch, Konstantin, O. M. Cap., Das Neue Testament, übersetzt und kurz erklärt. 110.—130. Tausend. Paderborn 1928, Ferd. Schöningh. Einfache Ausgabe geb. *M* 2.— Die oben genannte Auflageziffer spricht am besten für die Trefflichkeit und Beliebtheit der Übersetzung R.s. Dem Übersetzer ist durch Kardinal Gasparri die Anerkennung und Billigung des Heiligen Vaters zuteil geworden. M.

120. Soiron, Thaddäus, O. F. M., Das heilige Buch. Anleitung zur Lesung der Heiligen Schrift des Neuen Testamentes (Veröffentlichungen des katholischen Akademikerverbandes) 8° (III u. 151 S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 3.— Das Büchlein stellt sich die lohnende Aufgabe, praktisch in Methode der Schriftlesung und Schriftbetrachtung einzuführen. Zu diesem Zwecke sind die verschiedenen Arten der Schriftlesung einzeln behandelt und an Beispielen erläutert. Am ausgiebigsten wird die kursorische Lesung besprochen, die ohne Zweifel am meisten gepflegt wird. Deshalb ist eine Anleitung zu nutzbringender, anregender Lesung besonders dankenswert. Für den Priester und Theologen ist die systematische Schriftlesung noch ungleich wichtiger. Der Versuch, den Begriff Leben im Evangelium des hl. Johannes zu erfassen und religiös auszuwerten, zeigt, wie sich von einem Begriffe aus eine ganze Theologie des Übernatürlichen aufbauen läßt, und wie es möglich ist, den theologischen Gehalt der heiligen Bücher tiefer zu durchdringen. Noch etwas weiter will die pragmatische Lesung führen, wenn sie auf die Entfaltung der Gottesoffenbarung in der Heiligen Schrift und deren innere Entwicklung das Auge richtet. Hier wird allerdings das subjektive Element sich stärker auswirken, und nicht in allen Schriften wird sich diese Betrachtungsweise mit demselben Erfolg durchführen lassen wie am Evangelium des hl. Markus. Allein gerade dieser Gesichtspunkt macht das Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift sehr fruchtbar und anregend. Das mit Liebe zum Gotteswort geschriebene Büchlein wird sicherlich vielfach dankbare Leser finden. M.

121. Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. Dritter Band, erste Lieferung. 8° (VII u. 305 S.) Luzern 1928, Räber & Cie. *Fr.* 6.25. — Den dritten Band des großen Werkes leitet die Auseinandersetzung mit Strauß ein, insofern nicht mit Unrecht, als Strauß in der Tat die neuzeitliche Kritik eröffnet hat und bis zur Stunde noch stark beherrscht. Diese erste Lieferung gilt ausschließlich dem Wunderproblem, wie es seit Strauß bis in die neueste Zeit erörtert wurde. Die Behandlung der Frage hält sich in der weitausholenden, tiefgründigen Betrachtungsweise, in der umfassenden Würdigung der gesamten Geistesarbeit der letzten Jahrzehnte mit ihren Vertretern durchaus auf der Höhenlage der früheren Bände. Schon diese erste Lieferung des neuen Bandes ist eine Fundgrube wertvollsten und brauchbarsten Stoffes für den Gelehrten wie den Seelsorger. Eine eingehendere Würdigung soll nach Abschluß des dritten Bandes erfolgen. M.

122. Nielsen, Ditlef, Der geschichtliche Jesus. Deutsche Bearbeitung von H. Hommel. 8° (XXVII u. 236 S., 28 Tafeln) München 1928, Meyer und Jessen. *M* 5.50; geb. *M* 7.50. — Das Werk wird als „Volksbuch" gepriesen, das auf wissenschaftlicher Grundlage beruhe, nach der von L. F. gezeichneten „Einführung" auf „unbeeinflußbarer, voraussetzungsloser, kritischer Geschichtsforschung" (VII). Dieser Anspruch hält ernster Prüfung nicht stand. Die Ausstattung ist gut, die 58 beigegebenen Abbildungen trefflich; aber deren Umschrift kennzeichnet die Art des Buches (vgl. Tafel XV: Babylonische „Madonna", fürbittend für die Menschen). Das Buch steht

im Dienste einer klar ausgesprochenen Tendenz: des Kampfes gegen das kirchliche Christentum. Es strebt eine Weiterreformation (vgl. 10) an, ein vollends entkirchlichtes und dogmenfreies Christentum. Die Religion Jesu erschöpfe sich in dem einen Gedanken bzw. Erlebnis: Gott der Vater aller Menschen, alle Menschen also Brüder. Die Arbeitsmethode ist verfehlt; religionsgeschichtliche Ähnlichkeiten werden als Abhängigkeiten gedeutet; es fehlt die Ehrfurcht vor den geschichtlichen Quellen und ihren positiven Angaben. So kommt es, daß das Buch, in Ergebnis und Methode überholt, an neuen Erkenntnissen dürftig, als Kampfschrift gegen das Christentum, auf wissenschaftlichen Wert keinen Anspruch erheben, darum auch kein „Volksbuch im besten Sinne des Wortes" sein kann. † Dieckmann.

123. Jacobus, M. W., Die Taufe Jesu. Eine Untersuchung zu Matth. 3, 14 15: NKirchlZ 40 (1929) 44—53. — Von den drei Taufberichten scheidet Lukas aus, da der Bericht „rhetorisch" umgearbeitet ist (der Beweis dafür fehlt!). Jesu Antwort an den zögernden Johannes gibt die Absicht kund, mit der er zur Taufe kam: πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Der Sinn dieser Worte kann nur gefunden werden, wenn man bedenkt, daß sie dem Täufer im Gedankenkreis der alttestamentlichen Anschauungen verständlich sein mußten. In diesen war δικαιοσύνη der Ausdruck für das den vorgeschriebenen Formen gemäße Leben, die symbolisch das Verhältnis zwischen Gott und Mensch darstellen. Also, schließt J., beziehen diese Worte sich im Munde Jesu auf das Einhalten der vorgeschriebenen Form der Taufzeremonie des Johannes, die für den Juden im Gelöbnis der Besserung, für Jesus in der Weihe seines Lebens das Symbol der Beziehung zum Gottesreich darstellte. Den Geist, den Christus hier empfing, hatte er schon früher. Jetzt kam er nur zum besondern Besitz über ihn. Weisweiler.

124. Laible, H., Der Prozeß Jesu: AllgEvLuthKZtg 61 (1928) 656 bis 659. — L. wendet sich gegen F. Lipsius (Der Prozeß Jesu: Leipziger Neueste Nachr., 24. Juni 1928, Nr. 176), dem schon im gleichen Blatte P. Fiebig (Zum Prozeß Jesu, 28. Juni, Nr. 180) geantwortet hatte. Lipsius behauptet, der Prozeß Jesu, den die Evangelien beschreiben, sei ungeschichtlich, weil im Widerspruch mit den Angaben der Mischna. Dagegen zeigt Fiebig, mit Berufung auf F. Doerr und G. Dalman, daß Abweichungen von der Rechtsordnung vorkamen, je nachdem die Lage es erforderte. L. betont, daß die Richter Jesu Sadduzäer waren, die sich nicht nach den pharisäischen Grundsätzen (der Mischna) gerichtet hätten; der „sehr harte" Kriminalkodex der Sadduzäer sei erst etwa zehn Jahre vor der Zerstörung des Tempels von den Pharisäern beseitigt worden. Die Mischna, teilweise direkt antisadduzäisch, habe die Bestimmung (gegen die Sadduzäer), daß in einem Prozeß auf Leben und Tod ein verurteilender Spruch erst am folgenden Tage gefällt werden dürfe. Ferner sei Jesus nicht als Messias (so Lipsius), sondern als Sohn Gottes verurteilt worden. Wie Fiebig hebt er ferner hervor, daß Gotteslästerung nicht gegen den ausdrücklich ausgesprochenen Namen Jahve gerichtet zu sein brauche. Andere Bedenken Lipsius' sind noch weniger beweiskräftig. † Dieckmann.

125. Söderblom, N., Kristi Pinas historia, en passionsbok, 2. Aufl. 8° (470 S.) Stockholm 1928, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokvörlag. — In Form von geistlichen Lesungen über das Leiden Jesu bietet der Erzbischof von Upsala hier seine dogmatischen und aszetischen Anschauungen. Da er an eine Inspiration der Heiligen Schrift nicht glaubt, wertet er die kanonischen Bücher als reine, dem Irrtum unterworfene Geschichtsquellen (12 53 456 usw.). Das vierte Evangelium möchte er einem jüdischen Priester, dem „Presbyter Johannes" zuweisen (229 ff.). Der Christus der Evangelien ist für ihn im gleichen Sinne eine Offenbarung des Wortes Gottes wie die ganze geschaffene Welt. Der Glaube an den Sohn und seine Geheimnisse ist kein anderer als der Glaube an die ganze Welt „denn jede Wissen-

schaft beruht auf einem Glaubensakt. Keine Untersuchung kann beweisen, daß irgend etwas wirklich existiert" (113). Christi Vater ist Joseph. Seine Mutter versteht ihn so wenig wie seine Verwandten (382 f.). Er selbst wurde sich erst langsam seines Messiasberufes bewußt. Obwohl er voraussah, daß er der in der Welt angehäuften Gesamtsünde, der Selbstgerechtigkeit und dem Stolz, unterliegen werde, blieb er trotzdem seiner Erlöserdevise „Non veni ministrari sed ministrare" treu und erlöste so uns alle von unserer „Sünde". Zum Andenken an diese seine Lebensrichtung stiftete er — vielleicht unter dem Einfluß einer augenblicklichen Eingebung (84) — das Abendmahl. Eine Parallele mit den hellenistischen Mysterien lehnt S. ab (134 ff.). All die Kreuzesmystik des Mittelalters verwirft er (349 ff.). Eine bildliche Darstellung des Kreuzes und auch des Gekreuzigten will er gelten lassen; aber in harten Worten wendet er sich gegen Bilder Gott Vaters und der Mutter Christi (371 451). Mit all dieser, des Übernatürlichen vollkommen entblößten, liberalen Theologie verbindet S. stellenweise eine große innere Wärme und Ergriffenheit. Doch muß man sich wundern, daß ein Mann von solchen Anschauungen an der Spitze einer Nationalkirche stehen kann, die bis vor kurzem jedenfalls noch positiv gläubig war.

Ammann.

126. Dorsch, Aem., De Ecclesia Christi. Ed. altera retractata et aucta (Institutiones theologiae fundamentalis II). 8° (XV u. 774 S.) Oeniponte 1928, Rauch. — Der Aufbau vollzieht sich in vier Hauptteilen: I. De ecclesiae institutione et constitutione; II. De Ecclesia in se considerata (de potestate hierarchica, vor allem gubernativa et magisterii; de membris; de fine); III. De proprietatibus; von den dargestellten umfaßt die letzte: visibilitas, die Lehre von den Merkmalen der Kirche. IV. De Ecclesia fonte revelationis seu de traditione schließt an das „munus doctrinale" an und behandelt Dasein der Überlieferung, ihre Beziehung zur Heiligen Schrift, ihre Kriterien (documenta Ecclesiae, Patres, theologi, sensus catholicus) und ihren Fortschritt. Gesunde Methode (10), gut begründete Aufstellungen, umfassende Allgemeinheit der Fragen, die weite Ausblicke gewähren in Kirchengeschichte, Patrologie und Kirchenrecht, empfehlen das Werk, dessen klarer, sorgsamer Druck hervorzuheben ist. Einwände und Schwierigkeiten kommen fast allzu reichlich zu Wort. Die Literatur ist insofern vollständig verwertet, als D. in Einzelfragen auf andere größere Werke verweist; Einzelarbeiten, zumal neuere, sind seltener vermerkt. Vielleicht könnte hier im Interesse des Gleichmaßes mehr geschehen, z. B. in der Frage der Echtheit von Matth. 16, 18 ff. oder bezüglich der Lehrautorität des hl. Thomas; die Enzyklika Pius' XI. ist wohl nur aus Versehen nicht erwähnt. Es sei auf einige, von D. ausführlicher behandelte Einzelfragen hingewiesen: Episcopus monarchicus iure divino (106 f.); Cyprians Stellung zum Primat (170 ff. 210 ff.); Zusammenhang zwischen Primat und römischem Bischofssitz (224 ff.); die Bischöfe erhalten die Jurisdiktion wahrscheinlich vom Papst (290); die „Seele" der Kirche als „corpus Christi" (438 ff.) ist der Heilige Geist (448 ff.); Exkommunizierte sind nicht Glieder der Kirche (488 ff.); die Merkmale „unitas" und „catholicitas" (die als „actualis, simultanea, perpetua" gefaßt wird; 589) sind negativ; „sanctitas" ist positiv und negativ, „apostolicitas" ist positiv (642 ff.). Bezüglich der Überlieferung stellt D. folgende These auf: „Ipsum magisterium Ecclesiae assumit rationem fontis revelationis fundamentalis, essentialis, perpetui, necessarii" (689). Diese Fassung wird dem Begriff der Tradition voll gerecht.

† Dieckmann.

127. Lattey, C., The Church. Papers from the Summer School of Catholic Studies. 8° (XIV u. 303 S.) Cambridge 1928, Heffer & Sons. 7 *s.* 6 *d.* — Der rührige Herausgeber der Vorlesungen, C. Lattey, der auch die „Westminster Version of the Sacred Scriptures" leitet, schrieb die Einführung. Die Vorträge sind das Ergebnis einträchtiger Zusammen-

arbeit von zehn Gelehrten aus dem Welt- und Ordensklerus, deren Namen auch in Deutschland vollen Klang haben (J. Chapman O. S. B., C. Martindale S. J. u. a.). Der Rahmen ist weit gespannt. Vom Alten Testament, das keine Kirche im eigentlichen Sinne war, aber die Kirche vorausgesagt hat (J. P. Arendzen, S. 1—18), zu den Kirchenspaltungen der Donatisten (Hugh Pope O. P.; 213—239), von Byzanz (J. Chapman; 240—271) und von England (J. Clayton; 272—289). P. Martindale behandelt die Lehre des Neuen Testaments, der Evangelien (19 ff.), der Apostelgeschichte und der Briefe (38—56); P. Pope O. P. stellt die Kirche als „Leib Christi" dar (56—90) und als Vorstufen dieses Begriffes die „Neuschöpfung", das „Reich Gottes", den „Organismus". Es folgen zwei Beiträge aus der Kirchengeschichte: die Kirchenlehre der Vornizäner (G. M. Rhodes; 91—110), die fast ausschließlich Cyprian berücksichtigt („I think, it must be conceded that St. Cyprian propounded theories that are not completely reconcilable with the later formal teaching of the Church"; 97; „we may . . . conclude that St. Cyprian's theory of the Church did not fully represent the belief of the Catholics of his day"; 109) und die Kirche in der Sturmzeit der Völkerwanderung (J. H. Byrne: 111—129). Nun wendet sich die Untersuchung wieder der Kirche selbst zu, ihren Merkmalen (B. Grimbley faßt zusammen Einheit und Allgemeinheit, Heiligkeit und Apostolizität; 130 bis 183), ihrer Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit (R. Downey 184—193; die Unvergänglichkeit umfaßt drei Elemente: Unveränderlichkeit, Dauer, Unversehrtheit), ihrer Jurisdiktionsgewalt (L. W. Geddes S. J.; 194—212; man beachte die Ausführungen über die Glieder der Kirche 205 f.). — Alles in allem: eine wertvolle Gabe, reich an Belehrung. D.

128. Peterson, E., Die Kirche. gr. 8° (19 S.) München 1929, C. H. Beck. *M* 1.50. — Die kleine Schrift behandelt die reizvolle Frage, was geschehen wäre, wenn die Juden als auserwähltes Volk an Christus geglaubt hätten. P. meint, dann wäre keine Kirche gestiftet worden, Christus wäre bald wiedergekommen und die Zwölf wären nicht als Apostel vom Heiligen Geiste berufen worden. Er zieht die Folgerung, Christus habe weder unmittelbar die Kirche gestiftet noch selber ihre Ämter eingesetzt (9). — Es ist richtig, daß die Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums anders verlaufen wäre, wenn die Juden in ihrer Gesamtheit den Messias anerkannt hätten. Aber die Kirche wäre auf jeden Fall gekommen, bzw. sie war da. Sie war im Alten Bund als allgemeine Kirche geweissagt, z. B. „Fluent ad eum [montem domus Domini] omnes gentes" (Is. 2, 2). Sie war von Christus beabsichtigt und gegründet. Schon vor seiner Himmelfahrt gab er den allgemeinen Missionsbefehl: „Lehret alle Völker" (Matth. 28, 18). Vgl. Matth. 24, 14; 26, 13; Apg. 1, 8; Luk. 24, 47 usw. Wohl sollte die Predigt bei den Juden anfangen, aber sie sollte nicht dabei stehenbleiben: Luk. 24, 47; Apg. 13, 46; Röm. 11, 11. Die sichtbare Kirche auf Erden ist zwar nicht dasselbe wie das in seiner umfassendsten Bedeutung genommene Reich Christi, aber sie ist dasselbe wie das sichtbare Reich Christi auf Erden. — Der Verf. meint: „Niemals ist sodann weiter in der Kirche — auch in der katholischen Kirche nicht — behauptet worden, Jesus habe Bischöfe eingesetzt, Priester geweiht usw." (9 f.). Die katholische Kirche behauptet allerdings nicht, Christus habe durch Handauflegung Priester geweiht, aber sie hat feierlich definiert, daß Christus durch die Worte: „Tut dies zu meinem Andenken", seine Apostel zu Priestern eingesetzt habe; s. Tridentinum sessio 22, can. 2 (Denzinger n. 949; vgl. 938). Christus kann vermöge seiner „potestas excellentiae" auch ohne Handauflegung die innere Wirkung der Weihe verleihen. Sollte der Verfasser seinen Plan, die Gedanken der Schrift in einem größeren Buch zu begründen oder weiterzuführen, verwirklichen, so wäre es sehr wünschenswert, daß er dabei H. Dieckmann, De Ecclesia I (1925), Assertum 8 (160 ff.) ausgiebig berücksichtigte.

Deneffe.

129. Ruville, A. v., Vorwärts zur Einheit. Ein Ruf an alle Getreuen Christi. gr. 8° (VIII u. 95 S.) Mainz 1928, Kirchheim & Co. *M* 3.50; geb. *M* 4.80. — Wenn der Verfasser ernst und eindringlich zur Einheit aufruft, so meint er die wahre Einheit und die Rückkehr der Getrennten zur einen katholischen Kirche. Er sucht die Ursachen der Spaltung klarzulegen und die Gründe anzugeben, warum gerade jetzt eine günstige Zeit zur Förderung der Einheitsbestrebungen angebrochen sei: das Streben der Wissenschaften nach objektiver Wahrheit, das Fehlschlagen der Versuche, die Unrechtmäßigkeit der katholischen Kirche zu beweisen, die erhöhte Leichtigkeit, die katholische Kirche kennen zu lernen (62). Gut ist der Satz, womit R. dem Vorwurf der Proselytenmacherei entgegentritt: „Vom Irrtum zur Wahrheit führen ist kein Berauben, kein Abspenstigmachen, sondern ein Wiedereinsetzen beraubter Menschen in den ihnen zustehenden Besitzstand von ideellen Gütern" (67). Mit dem Vorbehalt: „wenn es die wahre Lage zuläßt und den Sachverständigen wie den maßgebenden Autoritäten nicht andere Wege angemessener erscheinen" (78), macht er einen großen Vorschlag: Berufung eines Konzils, vielleicht in einer östlichen Stadt, zur Wiedervereinigung mit den Orientalen; so werde die katholische Einheit von neuem offenbar, und die andern Getrennten würden eindringlich zur Rückkehr eingeladen. Er erhofft auch einen neuen weltlichen Schutzherrn der Kirche (84 ff.). — In einigen Punkten kann man anderer Meinung sein, so wenn R. bei Gregor VII. Leidenschaftlichkeit und Störung der Reichsordnung sieht (12 f.). Wohl mit Unrecht behauptet er, Bonifaz VIII. habe die Absicht gehabt, die direkte Gewalt des Papstes über die Staaten als Glaubenssatz zu definieren (16). Vgl. Denzinger, Enchiridion symbolorum, ed. 16 (1928), n. 468 nota. Der Satz: „Wenn die Herde sich spaltet, so ist die wahre Ursache nicht in den Schafen, sondern im Hirten zu suchen" (21; ähnlich 28), bedürfte doch wohl einer Einschränkung. Die Herde Christi besteht aus Schafen, die eigenen freien Willen haben. D.

130. Adam, K., Neue Untersuchungen über die Ursprünge der kirchlichen Primatslehre: ThQschr 109 (1928) 161—256. — Die eingehende, fast 100 Seiten umfassende Prüfung der Aufstellungen E. Caspars (Primatus Petri; vgl. Schol 2 [1927] 599—601) und der Kritik derselben durch A. v. Harnack (Ecclesia Petri propinqua; vgl. Schol 3 [1928] 289) würdigt sorgsam die beigebrachten Gründe, beurteilt sie aus der vollen Beherrschung der einschlägigen Quellen und Fragen und gelangt zu dem großenteils ablehnenden Ergebnis durch eine Einzeldeutung, die die größeren Zusammenhänge nicht aus den Augen verliert. Der Wert der Arbeit ist wesentlich positiv: Erkenntnisse und Einblicke in die Werdezeit des alten Christentums und in die fortschreitende gedankliche und sprachliche Fassung des urchristlichen Dogmas von dem Jurisdiktionsprimat des hl. Petrus und seiner Nachfolger. — Bezüglich Tertullians Stellung und Zeugnis (167—203) hält A. am afrikanischen Ursprung des „edictum" fest, dessen „Ego"-Form vielleicht der sarkastischen Schreibweise Tertullians zuzuschreiben sei (169). „Ecclesia Petri propinqua" sei nicht Rom allein, sondern die Gesamtkirche (174 ff.); so erkläre sich das von Harnack mißverstandene „omnem". Diese Auffassung: Petrus als Urgrund der ganzen Kirchenordnung sei „katholisches Urgut", längst vor Tertullian vorhanden (184); Tertullian bestreite nicht die Tatsache, sondern die Ausdehnung des apostolisch-bischöflichen Rechtes auf den Nachlaß der Kapitalsünden (186). Anderseits sei dieser der erste, der Petrus allein als Bischof von Rom bezeichne (192 ff.) gemäß der allgemeinen monarchisch-bischöflichen Nachfolge; damit bot er die Grundlage für den Ausdruck „cathedra Petri". Die römischen Bischofslisten, als Ausdruck der Nachfolge, hatten nicht bloß geschichtlichen Wert, sondern waren „mittelbar zugleich eine ursprüngliche, primitive Form der römischen Primatsbegründung" (197), religiös-dogmatischer, theologischer Art. Die tiefere, biblische, vor allem auf Matth. Kap. 16 sich stützende Begrün-

dung setzte sich durch, als zur Zeit Cyprians das Schisma drohte. — In Cyprians (203—252) Unitas-Theorie sei zu beachten, 1. daß Petrus nach Cyprian persönlich den Primat von Jesus erhalte; keine Kirche kann, unabhängig von Petrus, Quellpunkt der Einheit sein; 2. daß auf Petrus die Gesamtkirche gebaut sei (204). Der Vorrang Petri besage nach Cyprian zwar keine Oberhoheit, sei aber auch nicht rein zeitlich, sondern als dauernder Einheitsgrund aller Bischöfe irgendwie rechtlich gefaßt. Von hier ist die Brücke zum kirchlichen Dogma leicht zu schlagen: also muß Petrus die Einheit sichern. „Damit war der Jurisdiktionsprimat in nuce gegeben" (209). Kraft des Nachfolgegedankens „konnte die Übertragung des Vorrangs Petri auf seine ‚cathedra' in Rom nicht ausbleiben" (209). So bedeutet „primatus" bei Cyprian nicht „aktive Sondergewalt", aber doch den die „Einheit begründenden und erhaltenden Vorrang"; es zeigt sich, daß Cyprian den in Rom festgeprägten Ausdruck seines Vollsinnes „einer überragenden aktiven Gewalt" entkleidet hat; seine Theorie war vom Leben überholt, bevor sie geformt war (223 f.). Immerhin ist für Cyprian Rom „ecclesia principalis", d. h. „Hauptkirche, insofern sie Urkirche ist" (231); damit ist der Petrus-Primat auf die römische Kirche ausgedehnt, ihr Vorrang, irgendwie rechtlicher Art, anerkannt. An dieser Ansicht hielt Cyprian auch im Ketzertaufstreit fest (237 ff.). „So gehört Cyprian in die Reihe der kirchlichen Primatszeugen, wenn sein Zeugnis auch nur ein unvollkommenes ist" (255).
† Dieckmann.

131. Lenz, J., Autorität und Liebe in der Urkirche: PastBon 39 (1928) 321—331. — Der Aufsatz will gegen Individualismus und weiterhin Subjektivismus „geschichtlich zeigen, wie uns tatsächlich vom Beginn der Kirche an eine Autorität entgegentritt, die eine rechtliche Über- und Unterordnung kennt" (323). Die Worte Jesu wie die Lehre und das Vorgehen der Apostel nach der Apostelgeschichte, den Briefen Pauli und der Geheimen Offenbarung lassen keinen Zweifel daran. Ergänzt wird deren Zeugnis durch die Väter der nachapostolischen Zeit: Klemens von Rom, Ignatius von Antiochien, Irenäus. So bildet der Beitrag eine Ergänzung zu Mansers Aufsatz (vgl. Schol 3 [1928] 595 f.). „Recht und Liebe gehören zusammen." Die Kirche ist gewiß Liebes- und Gnadenkirche, aber auch Rechtskirche (323). „Durch den Zusammenhang mit den Bischöfen und dem Papste und so mit den Aposteln, mit Petrus, mit Christus, mit Gott!" (331). D.

132. Harnack, A. v., Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas (Bücherei der Christl. Welt). 8° (III u. 90 S.) Gotha 1928, Klotz. — Das Buch (Bonner Gastvorlesungen) enthält in knapper Form einen Großteil der grundlegenden Anschauungen H.s. Nachdem die älteste Gemeinde sich vom Judentum gelöst hatte und damit Kirche geworden war (6 ff.), begann der Prozeß, der zum „kirchlichen Dogma" führte. Diesem nachgehend, zeigt H. seine Quellen (Der „Geist", die Apostel, das A. T.; 20 ff.), die Grundzüge der Verkündigung (die Anfänge des Symbolums: das Gericht, der Glaube an den Vater, an Jesus Christus, an den Heiligen Geist, die Kirche, die Auferstehung; 37 ff.), die ersten Theologen (Paulus, Johannes, Valentin und Marcion, die Apologeten; 54 ff.), die umbildenden Faktoren (aus der Verkündigung wird Lehre und Gesetz: Dogma; im einzelnen das christologische Dogma; 74 ff.). — Das Büchlein bietet keine neuen Erkenntnisse H.s, sondern will im Gegenteil gegen neuere Ansichten aus dem eigenen Lager (vgl. Vorwort) ältere Anschauungen vertreten. Daher mag der Eindruck rühren, daß der Ton kräftiger und herber ist als sonst. H. unterstreicht stärker die eigene Ansicht, lehnt andere entschiedener ab; so die neuere Kultustheorie (Deißmann; 9), die Mythologisierung des Christentums (16 45; vgl. 9), Holls Kirchenbegriff (25), die Annahme eines Urkatechismus (Seeberg, Feine; 38; vgl. aber 52), besonders scharf das A. T. als größtenteils „unterwertig" (9), „ein schweres Kreuz" für die Kirche (36; vgl. 31—36). Auffallend sind die Ansichten über

die Kirche („das Paradoxeste vom Paradoxen" 14; ihre Gleichsetzung mit dem Heiligen Geist und dem Herrn 29); über die angeblich modalistische Christologie Viktors und Zephyrins (85 f.); daß die Sündlosigkeit Jesu aus der jungfräulichen Geburt begründet sei (48). Im übrigen hat H. keine Retraktationen geschrieben; seine Ansicht z. B. über Jesus blieb die gleiche: er war reiner Mensch mit „jüdischem Horizont" (7 f.); das Ostererlebnis als Schauung, deren Wirklichkeit den Jüngern gewiß war (46), ist, wenn und soweit erklärbar, zurückzuführen auf den „fortwirkenden Eindruck der Person Jesu selbst" (46). D.

133. Kempf, Konstantin, S. J., Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche. 8. Aufl. 8° (630 S.) Einsiedeln 1928, Benziger. *M* 12.—; geb. *M* 15.— K.s hagiographisches Werk, das bei seiner 8. Auflage durch die Berücksichtigung von etwa hundert neuen Seligsprechungsprozessen an Umfang und Inhalt wesentlich gewonnen hat, ist nicht lediglich von praktischem Erbauungswert; dem Apologeten bietet es auch wissenschaftlich gut einzuordnendes Material zum Besitznachweis der Heiligkeit als eines Wesensmerkmals der wahren Kirche Christi für die Ecclesia Romana bzw. zum Nachweis ihrer Göttlichkeit auf dem vom Vaticanum sess. 3, cap. 3 genannten empirischen Wege: „Ecclesia per se ipsa ob suam . . . eximiam sanctitatem . . . perpetuum est motivum credibilitatis." Gummersbach.

134. Bopp, Linus, Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche (Katholische Lebenswerte 11. Bd.). 8° (712 S.) Paderborn 1928, Bonifaciusdruckerei. *M* 9.—; geb. *M* 11.— Aufgabe der genannten Sammlung ist es, die ganze Wertfülle des Katholizismus auszubreiten und nicht zuletzt katholisches Eigengut Neinern und Zweiflern gegenüber als solches auszuweisen. In diesem Bande stellt B. die erzieherischen Eigenwerte heraus in folgenden sechs Abschnitten: 1. Grundfragen, 2. Erziehungsweisheit der Kirche, 3. Erziehungskunst der Kirche, 4. Das kirchliche Sondergut und sein erzieherischer Wert (ein herrlicher Ausblick!), 5. Die Erziehungswerte der Kirche auf pädagogischen Einzelgebieten, 6. Die Gefahren der katholischen Pädagogik. Die Bedeutung des Werkes, in dem der Verfasser wiederum seine reiche Kenntnis der einschlägigen Literatur verrät, scheint mir gerade in der Systematik seiner Darlegung zu liegen. Damit wird B. zum wirksamen wissenschaftlichen Anwalt der spezifisch katholischen Pädagogik und schließlich auch zum Apologeten der „una sancta et sanctificans Ecclesia". G.

135. Götzmann, Wilhelm, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie. 8° (247 S.) Karlsruhe, Friedrich Gutsch 1927. *M* 7.50. — Altbekannte Beweise erscheinen in ganz neuem Licht, wenn man sieht, wie Jahrhunderte an ihrem Aufbau und Ausbau gearbeitet haben. G. verfolgt in seiner Arbeit, die Gründlichkeit der Forschung mit klarer Darstellung verbindet, die verschiedenen Unsterblichkeitsbeweise metaphysischer, teleologischer und moralischer Natur seit der griechischen Philosophie mit Plato, Aristoteles und Plotin durch die Väterzeit hindurch, in der Tertullian und Augustin von besonderer Bedeutung sind, bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts, da mit Scotus und Ockham eine neue Zeit anbricht. Besonders macht er in der scholastischen Periode auf die Bedeutung des spanischen Übersetzers Dominikus Gundisalvi aufmerksam. Durch ihn gewann arabisch-neuplatonische Weisheit tiefen Einfluß auf die Gestaltung der Beweise, wie sich in andern Fragen der Apologetik das Einwirken des Juden Maimonides stark geltend macht. In erster Linie ist das Tatsachenmaterial gut gesammelt und geordnet. Für die Hervorkehrung der Kernpunkte und der treibenden Kräfte in der Entwicklung hätte wohl etwas mehr geschehen können. Zu wünschen ist, daß das Buch nicht nur in die Hände von Fachphilosophen und Apologeten gelange, sondern auch

in weiteren apologetisch interessierten Kreisen die Anerkennung finde, die es verdient. Pelster.

136. Grundmann, Herbert, Studien über Joachim von Floris: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. gr. 8° (212 S.) Leipzig 1927, Teubner. *M* 8.— Den Ausgangspunkt Joachims sieht G. mit Recht in seiner eigenartigen typologischen Geschichtsauffassung. Altes und Neues Testament sind der späteren Geschichte so zugeordnet, daß man aus ihrem zeitlichen Ablauf die Art und Dauer des Verlaufs der Weltgeschichte im allgemeinen bestimmen kann. Orientierungspunkte sind die Generationen. Aus dieser Theorie folgert Joachim, daß vor dem Weltende ein neues Zeitalter hereinbreche, das eben damals (1200) beginnen sollte, die Zeit des Heiligen Geistes, der Vollkommenen, der Mönche und der Beschauung, die Zeit des geistigen Verständnisses der Schrift, eines „Evangelium aeternum". Kirche und Sakramente werden im neuen Zeitalter der Vollkommenheit und Freiheit vergeistigt, um nicht zu sagen aufgehoben. Dadurch stellte sich J. in Gegensatz zur Kirche, nach deren Lehre mit den Aposteln die Zeit der öffentlichen und allgemein verpflichtenden Offenbarung abgeschlossen ist, wenngleich das Verständnis dieser Offenbarung stets wachsen kann, nach der ferner auf das Zeitalter der von Christus gestifteten Kirche unmittelbar der Abschluß der Zeiten folgt. In der Hervorhebung dieser wesentlichen Punkte hat G. sicher das Rechte getroffen. Sie finden sich freilich bereits fast restlos zusammengestellt in dem Artikel über Joachim, den Ehrle 1889 im Kirchenlexikon schrieb, der aber G. entgangen ist. — Trotz des genannten Vorzuges wird der Historiker das Buch wohl unbefriedigt aus der Hand legen. Wenn man über Geschichte philosophieren will, muß dies auf Grund von Tatsachen, nicht auf Grund völlig unbewiesener Hypothesen erfolgen. G. hat sich kritiklos der extremsten rationalistischen Bibelkritik und Religionsgeschichte verschrieben. Die heiligen Schriften sind ihm ein Konglomerat von jüdischer Sage, Geschichte, Prophetie und Dichtung, von naiven Berichten eines heiligen Lebens und von hellenistischer Spekulation (30). Ebenso ist die Kulturfeindlichkeit und „einseitige" Jenseitsbetonung der Kirche für G. anscheinend feststehende Wahrheit. Er sieht die Bedeutung Joachims gerade darin, daß in dessen Geschichtsauffassung eine Vollendung im Diesseits erreicht wird. Freilich sieht sie etwas anders aus als heutige Diesseitskultur. Vergessen hat G., daß auch nach Joachim auf das Endzeitalter das „Ende" erst folgt. — Über den Anspruch der Kirche, unwandelbar zu sein, über die eschatologische Deutung des Reichgottesgedankens, über christliches Ideal und Wert der Diesseitskultur und vieles andere hätte sich G., der die „historische" Literatur der Katholiken und ebenso die Literatur protestantischer Rationalisten gut kennt, bei katholischen Apologeten und Dogmatikern, wie Dieckmann (De Ecclesia), Mausbach (Die Ethik des hl. Augustinus), Grabmann (Die Kulturphilosophie des hl. Thomas), leicht unterrichten können. Katholische Dogmen sind ihm stark mythologisch gefärbt. Ist das „Dogma" der allseitigen und ausnahmslosen Entwicklung des Menschengeschlechts, welches den geschichtsphilosophischen Ausführungen und Urteilen G.s zu Grunde liegt, und die Annahme eines „rein" diesseitigen Lebenszweckes, die durchklingt, etwa eine bessere Grundlage für geschichtsphilosophische Thesen als die Voraussetzung von gewissen unwandelbaren Grundwahrheiten, die sich als solche kundgeben, und einer Offenbarung, die als solche zuerst bewiesen wird? In dem Kapitel über die Nachwirkungen scheint vieles recht hypothetisch. Verschiedene dort angeführte Erscheinungen hängen wohl mehr mit pantheistischen Strömungen zusammen als mit dem überspannten, aber nicht pantheistischen Vollkommenheitsideal des Joachim. — Die beiden Exkurse über die Venediger Drucke und die Typologie in der Kunst lassen hoffen, daß der Verfasser Bedeutendes leisten wird, sobald er das Schwergewicht mehr auf Tatsachenforschung und Tatsachenphilosophie verlegt. P.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

137. Gspann, J. Chr., Einführung in die katholische Dogmatik. Zum Selbstunterricht und für akademische Vorlesungen. gr. 8° (VIII u. 176 S.) Regensburg 1828, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Brosch. *M* 5.—, geb. *M* 6.50 — Diese mit innerer Wärme und stellenweise in blühendem Stil geschriebene Einführung in die katholische Dogmatik ist eine willkommene Gabe. Die besten Teile scheinen mir der Abschnitt über die Methode der Dogmatik (VIII) und die Zeichnung der großen Linie der Geschichte der Dogmatik (XII) zu sein. Da die Einführung in die Dogmatik als eigene Wissenschaft kaum gepflegt ist, kann man über den Einbau des einen oder andern Teiles verschiedener Meinung sein. Die Erörterungen über den Glauben, besonders über die Analyse des Glaubens, gehören eher in den dogmatischen Traktat „De fide". Ob das Buch auch für den noch nicht geschulten Theologen zum Selbstunterricht geeignet sei, ist wohl im Hinblick auf die Schwierigkeit und Strittigkeit mancher Fragen zu bezweifeln. Einzelheiten können beanstandet werden. Bezüglich der Existenz der menschlichen Natur Christi schreibt G. einfach: „Die menschliche Natur in Christus hat ... nicht einmal eine eigene Existenz, sie hat nicht ‚proprium esse exsistentiae', wie die Schule sagt" (117). Es sollte doch wenigstens heißen: „wie eine Schule sagt". G. meint auch, seit Kardinal Van Rossum sein Buch „De essentia sacramenti ordinis" geschrieben habe, herrsche bezüglich der Materie und Form des Weihesakramentes „Übereinstimmung und Ruhe" (157). E. Hugon O. P. vertritt jedenfalls auch nach Van Rossum die diesem entgegengesetzte These. Daß die Inspiration von der Dogmatik als bewiesen vorausgesetzt wird (52), ist richtig für den größten Teil der Dogmatik; aber der Nachweis der Inspiration gehört in die Dogmatik und geschieht durch ein dogmatisches Traditionsargument. Zu der Frage: „Wann und wo hat denn die Kirche eine theologische Konklusion im eigentlichen Sinne des Wortes zum formellen Glaubenssatz erhoben?" (58), könnte man darauf hinweisen, daß Marín-Sola O. P. in seinem Werk „L'Évolution homogène du Dogme catholique" I² (1924) 299—341 wenigstens den Versuch macht, zehn Beispiele dafür anzuführen. Deneffe.

138. Wiegand, Friedrich, Dogmengeschichte. I: Entstehung und Entwicklung des Dogmas in der alten Kirche (118 S.); II: Erhaltung, Umbildung und Weiterbildung des Dogmas im Katholizismus des Mittelalters und der Neuzeit (122 S.). (Sammlung Göschen Bd 993 u. 994). Berlin 1928, Walter de Gruyter. Je *M* 1.50. — Das Ziel dieser Anzeige kann nicht darin gesehen werden, daß wir jedem abweichenden Satz W.s unsere katholische Auffassung gegenüberstellen. Man weiß, wie untragbar für uns die Konzeption einer wirklichen Umbildung des Dogmas ist; sie käme uns gleich dem Wesensverfall der einen von Christus gestifteten Kirche. Der wissenschaftlichen Vollständigkeit wegen wünschte ich noch (entweder in der Einleitung des ersten Bandes oder wenigstens an der entsprechenden Stelle des zweiten) die Beifügung der im Katholizismus heimischen Begriffe von Dogma, Dogmenentwicklung, Dogmengeschichte; es könnte dies etwa in der knappen Form Dieckmanns in Brauns „Handlexikon der katholischen Dogmatik" geschehen. Mehrfache Verwendung von Kleindruck hätte wohl Raum geschaffen für ergiebigere Literaturverweise im Text (vgl. z. B. Rauschens „Patrologie" in Herders „Theologischen Grundrissen"). Gummersbach.

139. Sajdak, I., Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni. Seorsum impressum e „Symbolis grammaticis in honorem Ioannis Rozwadowski". 8° (25 S.) Cracoviae apud Bibliopolam Gebethner & Wolff, 1927. — Die kleine Schrift ist ein Sonderabdruck aus einer Fest-

schrift für den Präsidenten der polnischen Akademie der Wissenschaften, den Sprachwissenschaftler Joh. Rozwadowski. Sie enthält ein dem Oxforder Codex Bodleianus Baroccianus Gr. 50 entnommenes altes Wörterverzeichnis zu den Reden des hl. Gregor von Nazianz, das schon 1835 von I. A. Cramer, aber mit manchen Fehlern, herausgegeben worden war. Der neue Herausgeber hat in mühevoller Arbeit zu jedem Wort die Fundstelle in den Reden des hl. Gregor und gegebenenfalls in den Scholien sowie in den alten Lexika, wie Hesychius, Suidas u. a., angegeben. Er hofft wohl nicht mit Unrecht, das kleine Wörterverzeichnis werde bei der von der Krakauer Akademie geplanten Herausgabe der Reden des hl. Gregor von Nazianz Dienste leisten. Eine längere Besprechung bringt die Philologische Wochenschrift 48 (1928) 1153—1155. Deneffe.

140. Grabmann, M., Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin. 2., neubearbeitete und vermehrte Aufl. 8° (183 S.) Freiburg, Herder. *M* 4.50 — Es dürfte wenige Bücher geben, die so geeignet sind, Freude und Liebe zum Gegenstand des Studiums zu wecken. Der Leser wird in die Werkstätte des Schöpfers der „Summa" eingeführt und auch in jene der Thomasforschung neuer und alter Zeit. Ein Mann, der den Stoff beherrscht und das Handwerkszeug zu gebrauchen versteht, zeigt dem Anfänger, was geplant, wie es geworden und was noch zu tun. Nach einer weit ausgreifenden literarhistorischen Einleitung beschäftigt sich ein zweites Kapitel mit dem Ziel, das Thomas bei dieser „Summa pro incipientibus" vorschwebte, und mit den Mitteln zur Verwirklichung des Zieles. Das dritte Kapitel zeigt, wie die „Summa" systematisch und vor allem historisch zu interpretieren und zu werten ist. Das letzte Kapitel gibt ihren Aufbau. Es ist keine Übertreibung, wenn ich sage, das Werkchen kann allen Studierenden der Theologie und auch der Philosophie nicht genug empfohlen werden. — Einige kritische Bemerkungen, die der versöhnlichen und positiven Art des Verfassers weniger liegen, wären vielleicht doch am Platze gewesen. Die „Summa" hat trotz ihres überragenden Wertes, wie dies bei allem Menschlichen der Fall ist, auch ihre Mängel. Der größte scheint mir zu sein, daß die positiven Quellen der Offenbarung zu stark zurücktreten. Auf der höchsten Höhe der Scholastik melden sich die ersten Vorboten des Verfalls. Damals war ein gewisser Ersatz in den Schriftkommentaren. Wer heute die Theologie „einzig" aus der „Summa" studieren wollte, würde sein Ziel nicht erreichen. Es hätte zweitens gerade für Anfänger unbedingt bemerkt werden müssen, daß die „Summa" das vollendetste Werk der Theologie des 13. Jahrhunderts ist, daß aber die Theologie seitdem in manchen Fragestellungen, in den Antworten auf alte Fragen, in der Umbildung und Ausbildung vieler Ansichten nicht nur scheinbaren, sondern wirklichen Fortschritt gemacht hat. G. behandelt die „rein" systematische Thomas-Interpretation sehr glimpflich. Tatsache ist, daß sie das innere und feinere Verständnis der thomistischen Gedanken nicht allzuviel gefördert, ja vielfach durch ihre Übermalungen gehindert hat. Sie mußte hier versagen, weil ihre Methode ungenügend war. Hatte man doch bis in die neueste Zeit, um nur eines herauszugreifen, von der wesentlichen Chronologie die konfusesten Vorstellungen; genauere Untersuchungen über Bedeutungswandel der Fachausdrücke und Entwicklung des Gedankens gab es kaum. Die fundamentale Bedeutung der Kommentare liegt auf anderem Gebiete. In ihnen und durch sie vollzog sich ein großer Teil des theologischen Fortschrittes. Deshalb müßte mit aller Entschiedenheit die absolute Notwendigkeit ihres Studiums, sowie des Studiums anderer Schulen betont werden. Die Theologie baut in erster Linie auf der Tradition, und zwar der ganzen Tradition auf, nicht nur auf den Vätern, Thomas und den andern Scholastikern des 13. Jahrhunderts. — Einige Versehen und Rückständigkeiten im literarhistorischen Teil wird der Verfasser selbst leicht bemerken. Ich würde die „Summa de bono" und „De sacramentis" Alberts

nicht als Teile der „Summa de creaturis" bezeichnen. Die regelmäßige zeitliche Trennung von „Disputatio" und „Determinatio" wird viel behauptet, ist aber als „Regel" keineswegs bewiesen. Pelster.

141. Meersch, Ios. van der, Tractatus de Deo Uno et Trino (Theologia Brugensis). Ed. altera, aucta et emendata. gr. 8° (XVIII u. 534 S.) Brugis 1928, Beyaert. Pro Belgio *Fr* 50.—; pro exteris *Belgas* 13.— Die neue Auflage enthält mehrfach eine kurze und klare Stellungnahme zu Fragen, die in den letzten Jahren eingehend erörtert wurden. So wird n. 6bis gegen Garrigou-Lagrange ein wesentlicher und adäquater Unterschied zwischen der eigentlichen Theologie und der Apologetik gelehrt; letztere Wissenschaft werde vielleicht besser „scientia propaedeutica ad theologiam" genannt (Vorwort zur 2. Aufl. Anm. 1), weniger gut „theologia fundamentalis" (S. 4 Anm. 5). — Gegen Rousselot, der die Notwendigkeit der Erleuchtungsgnade für Erkenntnisse der natürlichen Ordnung übertreibt, wird die Erkenntniskraft des Verstandes im Zustande der gefallenen Natur verteidigt (n. 83bis). — Bei Gelegenheit des deontologischen Gottesbeweises (der als ungeeignet abgelehnt wird) verteidigt der Verfasser gegen Ranwez den Unterschied der läßlichen Sünde und der Unvollkommenheit (n. 87bis; vgl. Schol 1 [1926] 627; 3 [1928] 257 f. 624 f.; unten Nr. 189—192). — Die mystische Beschauung sei kein Mittelding zwischen Glaubenserkenntnis und Gottesschau, sondern eine „cognitio fidei extraordinaria" (n. 282 f.). — Gegen De Broglie (vgl. Schol 1 [1926] 308 ff.) und Maréchal (vgl. Schol 3 [1928] 351 f.) richten sich drei Asserta n. 301bis): 1. Kein Geschöpf hat einen „appetitus innatus" nach der Anschauung Gottes; 2. deren Möglichkeit kann die bloße Vernunft nicht positiv beweisen; 3. daher ist sie auch kein notwendiger Gegenstand der eigentlichen Philosophie. Thomas scheine in dieser Frage von Mulard (vgl. Schol 1 [1926] 308 f.) richtig erklärt zu werden (n. 302). — In der Lehre von der Erkenntnis der bedingt zukünftigen freien Handlungen ist v. d. M. Molinist. Er ist überzeugt, damit auch dem hl. Thomas zu folgen (s. besonders n. 420). Bezüglich der Prädestination wird die Meinung Billots vertreten: Jede vorausgehende Verwerfung ist abzulehnen (n. 570 f. 591 604), aber gleichwohl die gratuite Erwählung zur Seligkeit als erstes Dekret Gottes anzunehmen (n. 582 ff.). Es scheint, daß dieser Vermittlungsversuch nicht glücklich ist, da das genannte Erwählungsdekret mit logischer Notwendigkeit zur Annahme der vorausgehenden Verwerfung führt. Eher läßt sich darüber reden, ob der Ausdruck „praedestinatio ad gloriam post praevisa merita" genügend unmißverständlich sei. Den Anhängern dieser Lehre kommt es jedenfalls nur darauf an, zu betonen, daß zwar die Gesamtvorausbestimmung rein gnadenhaft und von aller Voraussicht der Verdienste unabhängig sei, dagegen eine der Prädefinition der Verdienste vorausgehende Erwählung zur Seligkeit, als mit einem ernsten allgemeinen Heilswillen Gottes unvereinbar, abgelehnt werden müsse. — Im ganzen verdient das Lehrbuch auch in der neuen Auflage warme Empfehlung. Lange.

142. Bielmeier, A., O. S. B., Die angeborene Gottesidee im Lichte des Vatikanums und des thomistischen Systems: ThGl 20 (1928) 320—332. — Zunächt wird die Lehre von der angeborenen Gottesidee bei Klee, Staudenmaier, Kuhn kurz und klar dargelegt; dann begründet der Verfasser seine Ansicht, diese Auffassung sei mit der Intention des Vatikanischen Konzils schwer vereinbar und leide auch an inneren Schwierigkeiten; zum Schluß zeigt er, der hl. Thomas sei ein entschiedener Gegner dieser Lehre. — B. scheint entgangen zu sein, daß die Frage nach der Vereinbarkeit jener Lehre mit der des Vatikanums schon von Granderath (Constitutiones dogmaticae Conc. Vaticani S. 39 ff.) untersucht und beantwortet war. Wenn er meint, „daß die Annahme einer solchen Idee der ganzen Richtung und Tendenz des Vatikanums entgegen ist", das sei „a priori jedem klar, der die Stellung des hl. Thomas in unserer Frage kennt und sich vor Augen

hält, daß der Geist des Aquinaten in erster (!) Linie die Konzilsentscheidungen inspiriert hat, eine Anlehnung, die vielfach (!) bis zu wörtlichen Herübernahmen von Texten des hl. Thomas geht" (328), so dürfte das mehr sein, als sich beweisen läßt; der Hinweis: „Man vergleiche z. B. den Konzilstext mit 1, q. 2, a. 2, oder S. c. Gent. I 3" genügt nicht. Lennerz.

143. Galtier, Paul, S. J., L'habitation en nous des trois Personnes. Le fait — Le mode. 8° (262 S.). Paris 1928, Beauchesne. *Fr.* 14.— Gegenüber den bekannten Meinungen von Petau, Scheeben und De Régnon, deren gemeinsame Grundidee in neuester Zeit an Boden zu gewinnen scheint, verficht der erste Teil unter Aufgebot eines reichen patristischen Materials die traditionelle Lehre, daß die Vereinigung der Seele mit dem Heiligen Geist und seine Schenkung an sie der dritten göttlichen Person nur per appropriationem zuzuschreiben ist. Der zweite Teil sucht den Modus der Einwohnung zu erklären (151—256). Besonders gut versteht es G., schwache Seiten der bisher gebrachten Erklärungen hervorzukehren. Vazquez, Suarez und zumal Johannes a S. Thoma, zu dessen Anwalt sich neuestens Gardeil gemacht hat, werden der Reihe nach als unbefriedigend abgelehnt. Man möchte jedoch meinen, daß die „cognitio experimentalis" bei Johannes a S. Thoma und erst recht bei Gardeil wohl nicht so kraß gemeint ist, als es bei dieser Bekämpfung den Anschein gewinnt. In der Sache dürfte G. nicht gar so weit von Gardeil abweichen. Seine eigene Lösung (209 ff.) geht von Vazquez aus: Einwohnung durch die „efficientia gratiae"; sie führt diese Erklärung aber weiter, indem sie nachzuweisen sucht, daß die Bewirkung der Gnade durch Gott infolge ihres eigentümlichen assimilierenden Charakters eine besondere Gegenwart Gottes einschließe und auch insofern einen Besitz Gottes mit sich bringe, als sie ganz darauf zielt, unserem Verstand und Willen Teilnahme am göttlichen Leben zu verschaffen. — Sehr beherzigenswert sind gelegentliche methodologische Bemerkungen: Die Frage sei bisher zu stark von der begrifflichen Seite und nicht genug von der Wirklichkeit aus behandelt worden. Man müsse doch in erster Linie die Züge studieren, unter denen die göttliche Einwohnung in den sie bezeugenden Glaubensquellen erscheint (154). Manche Theologen seien unbewußt Opfer der Gewohnheit geworden, bloß aus dem formellen Sinn der Worte zu argumentieren, ohne sich um deren geschichtliche und wirkliche Bedeutung zu kümmern. „C'est le constant danger d'erreur que fait courir à la théologie une méthode trop exclusivement dialectique. Les ‚autorités' ne s'y interprètent plus que d'après la grammaire et la logique" (184 f.). Lange.

144. Garrigou-Lagrange, R., L'habitation de la Sainte Trinité et l'expérience mystique: RevThom 33 (1928) 449—478. — Im Anschluß an Gardeils Artikelserie (RevThom 1923) werden zunächst kurz die Ansichten von Vazquez und Suarez über die göttliche Einwohnung, dann eingehender die Lehre des hl. Thomas in der Deutung von Johannes a S. Thoma und Gardeil dargelegt. Letztere werde wohl von keinem Thomisten verworfen, wenn auch einige, wie die Salmanticenses, mehr in der Weise des Suarez redeten (462). Galtiers Beweisführung gegen Joh. a. S. Thoma und Gardeil gehe von der falschen Voraussetzung aus, daß diese eine aktuelle „cognitio experimentalis Dei" in allen Gerechten annähmen. Gott werde bloß als „obiectum quasi experimentaliter cognoscibile", d. h. als „obiectum non distans" hingestellt (463 A.). Die Gabe der Weisheit mache der Seele des Gerechten Gott in dieser Weise erkennbar. Das sei keine diskursive Erkenntnis (464 ff.), aber auch keine unmittelbare Erfahrung im eigentlichen Sinne; sie sei bloß „quasi experimentalis", weil Gott in der von ihm hervorgebrachten Wirkung der göttlichen Liebe und diese als solche nicht mit absoluter Gewißheit erkannt werde (469 ff.). In dieser Lehre des Aquinaten möchte G.-L. eine große Bekräftigung seiner These sehen, daß die eingegossene Beschauung der Glaubensgeheimnisse auf dem normalen Weg der Heiligkeit liege (472). — Eine beigefügte Note über „appetitus natu-

ralis" und „potentia oboedientialis" (474—478) nimmt Stellung gegen die Deutung der diesbezüglichen Lehren des hl. Thomas durch Dom Laporta (vgl. Schol 3 [1928] 614 f.). L.

145. Köppel, R., Das Alter der Menschheit: StimmZeit 116 (1928) 22—32. — Viele Fragen bezüglich der Eiszeit sind noch ungelöst; an dem Penckschen Schema wird mehr und mehr Kritik geübt. Aber trotz aller Unstimmigkeiten im einzelnen sind alle Forscher von dem hohen Alter der Funde überzeugt. Überreste von mindestens 140 Eiszeitmenschen, darunter sicher 62 Neandertalern, sind nachgewiesen; dazu hunderttausende von Artefacta aus der Eiszeit. Die Altersschätzung für den Neandertaler, wie sie von fünf bedeutenden neueren Forschern vorgenommen wurde, schwankt zwischen 30 000 und 130 000 v. Chr. Da diese Menschenrasse weltweit verbreitet war, ist von da noch ein langer Weg zum gemeinsamen Stammvater der Menschheit. — Aus der Übersicht geht jedenfalls das hervor, daß in dieser Frage Gewißheit noch nicht erreicht ist und weitere Forschungsergebnisse abzuwarten bleiben. L.

146. Fr. L., O. P., La pensée de Sylvestre de Ferrare et de Cajetan sur la justice originelle: RevThom 33 (1928) 428—441. — Infolge der Arbeiten von Bittremieux, Kors u. a. hat in den letzten Jahren eine lebhafte Kontroverse über den Begriff der „iustitia originalis" beim hl. Thomas eingesetzt. Michel machte im Dict. de Théol. Cath. („Justice originelle" 202 ff.) den Versuch, außer Bañez (In S. th. 1, q. 95, a. 1, dub. 2) auch Ferrariensis und Cajetan als Anhänger der adäquaten Unterscheidung zwischen „iustitia originalis" und heiligmachender Gnade zu erweisen. Dagegen wendet sich der Verfasser. Aus Sylvesters Kommentar bringt er nur eine einzige Stelle (In S. c. g. l. 4, c. 52 „Considerandum est ulterius") ohne jegliche Erklärung. Wenn L. auch recht haben dürfte, so wäre eine nähere Erhärtung seiner Behauptung gegenüber den gegnerischen Aufstellungen doch erwünscht gewesen. — Dagegen wird Cajetan eine gründliche Behandlung zuteil. Trotzdem große Theologen wie Bañez, Silvius, Suarez, Gonet in dieser Frage Cajetan ebenso wie Michel verstanden haben, glaubt der Verfasser nach einer sorgfältigen, peinlich genauen Untersuchung, der wir hier nicht nachgehen können, als Lehre Cajetans diese zwei Thesen aufstellen zu dürfen: 1. Adäquat betrachtet ist die ursprüngliche Gerechtigkeit „tout un ensemble de qualités et de dispositions". 2. Inadäquat betrachtet, d. h. „dans l'élément primordial qu'elle communique à l'âme et qui est la source et la racine, l'origine de toutes les autres", besteht die Urgerechtigkeit in der heiligmachenden Gnade (441). Man wird nicht umhin können, die Thesen des Verfassers als bewiesen anzuerkennen. Tummers.

147. Bittremieux, J., De materiali peccati originalis iuxta S. Thomam: DivThom(Pi) 31 (1928) 573—606. — B., der sich schon wiederholt mit der Erbsündenlehre des Aquinaten befaßte, führt hier aus, daß die habituelle Begierlichkeit im Sinne des heiligen Lehrers nicht etwa bloße Wirkung oder Folge, sondern wirklich der materielle Wesensbestandteil der Erbsünde sei. Der Ausdruck „concupiscentia" schließe hier die ganze, durch Adams Schuld verursachte Unordnung der Natur ein, insofern sie eine „conversio ad creaturas" besage. Der zweite Teil weist die Gründe gegen eine solche Thomasdeutung und auch die Gründe gegen diese Erbsündenlehre zurück. — In der Tat beruhen fast alle dagegen vorgebrachten theologischen Gründe auf Mißverständnissen. Immerhin wird, auch wenn man zugibt, daß Thomas hier richtig erklärt werde, doch noch die Frage sich erheben: Ist die vollständige Ausscheidung der Begierlichkeit aus dem Wesen der Erbsünde, wie sie zuerst von den großen Theologen des 16. Jahrhunderts, Dom. Soto, Bellarmin, Suarez usw., vorgenommen wurde, als ein Abirren von der längst vorher bereits erkannten Wahrheit zu werten? Oder stellt sie nicht vielleicht einen wirklichen Fortschritt über die früheren

Jahrhunderte hinaus dar und liegt sie nicht in der folgerichtigen Weiterführung jener Entwicklungslinie, als deren Hauptetappen man etwa Augustinus, Anselm, Petrus Lombardus, Alexander Halensis und Thomas bezeichnen könnte? Für die richtige Beantwortung dieser Frage dürfte der springende Punkt wohl in dem zu suchen sein, was Verf. S. 579 f. berührt: Sind die sinnlichen Seelenkräfte wirklich in einer wesentlich andern Weise „susceptivae culpae", mögliche Träger einer Sündenschuld, als etwa der Körper und die vegetativen Seelenkräfte? Wenn das einleuchtend gemacht werden könnte, wäre man wohl, schon mit Rücksicht auf die Tradition, gern bereit, diese Erbsündenlehre anzunehmen. Lange.

148—150. St. Thomas d'Aquin, Somme Théologique (Éditions de la Revue des Jeunes). La Création (1, q. 44—49). Traduction française par A. D. Sertillanges O. P. kl. 8° (269 S.) Paris 1927, Desclée. *Fr.* 15.— Le Verbe Incarné II (3, q. 7—15). Trad. fr. par Ch. V. Héris O. P. (390 S.) Paris 1928. *Fr.* 16.— Vie de Jésus I (3, q. 27—34), II (3, q. 35—45). Trad. fr. par P. Synave O. P. (327 u. 442 S.) Paris 1928. *Fr.* 31.— Raschen Schrittes folgen aufeinander die handlichen, vorzüglich ausgestatteten Bändchen der bekannten Reihe. Sertillanges, der bereits früher die ersten 26 Quästionen der Prima herausgegeben hatte, bietet hier qq. 44—49, die von der Schöpfung im allgemeinen handeln. Wie alle diese Bändchen bringt auch das vorliegende zur Erleichterung des Verständnisses verschiedene Anhänge mit kürzeren Anmerkungen und längeren „notes doctrinales thomistes". Speziell möchte ich auf die technischen Erläuterungen aufmerksam machen, durch die der anerkannte Meister der Thomistenschule sich im Anschluß an q. 45 mit dem schwierigen Schöpfungsbegriff auseinandersetzt (253; vgl. Schol 1929, 147, Nr. 65). In einem weiteren Abschnitt wird die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung und die Unzulänglichkeit der Gegengründe dargetan. Diesen Ausführungen kann man, so will mir scheinen, nur zustimmen. — Héris behandelt in längeren Exkursen: die Heiligkeit Christi, Christus als wahrer Prophet, die Unendlichkeit der Gnade Christi, die „gratia capitis", das geistige Königtum Christi. Seine Erläuterungen verdienen nicht nur bei der Laienwelt Beachtung. Doch sei die Frage gestattet: Ist die substantielle Heiligkeit der „gratia unionis" nur Heiligkeit in der Ordnung des Seins, im ontologischen Sinne, nur „une consécration"? Wenn nicht — und mir scheint das mit der großen Mehrheit der Theologen unzweifelhaft — wie kann die substantielle Heiligkeit dann nur relativ, nur „secundum quid" sein gegenüber der „sainteté absolue, simpliciter", welche die heiligmachende Gnade verleiht? (346). Eine ausführlichere Behandlung hätte die Frage der Vereinbarkeit der Leiden Christi mit seiner beseligenden Anschauung Gottes verdient (333). — Synave erörtert im ersten seiner zwei Bändchen verschiedene Fragen der Mariologie, z. B. die Unbeflekte Empfängnis, die Gnadenfülle, die allgemeine Gnadenvermittlung (der Name „Corédemptrice" wird abgelehnt und durch „Coadjutrice" ersetzt; 299), die Gottesmutterschaft Marias. Im Gegensatz zu seinem Ordensbruder Del Prado bemerkt S. über die Stellung des hl. Thomas gegenüber der Unbefleckten Empfängnis: Die Scholastiker des 13. Jahrhunderts lehrten, daß Maria wirklich (actualiter) die Erbsünde gehabt und im Mutterschoße davon gereinigt worden sei. Es scheint schwierig zu halten, daß Thomas gegenteiliger Meinung gewesen sei. Auch die Deutung, es handle sich bei der Befleckung durch die Erbsünde und der darauffolgenden Heiligung im Sinne des hl. Thomas um ein Nacheinander der Natur, nicht der Zeit nach, wäre „contraire à une exacte interprétation". Es wird besonders auf S. th. 3, q. 27, a. 2 ad 3 und auf Quodl. 6 verwiesen (285 f.). Gut begründet S., daß durch diese ehrliche Anerkennung des Tatbestandes der Ruhm des heiligen Lehrers nicht beeinträchtigt werde (288). Um die Gottesmutterschaft einwandfrei klarzustellen, hätte wohl ausdrücklich hervorgehoben werden müssen, daß die hypostatische Ver-

einigung im Augenblick der Empfängnis Christi stattgefunden hat (vgl. S. th. 3, q. 34 a. 4). Tummers.

151. Héris, Ch. V., O. P., Le Mystère du Christ (La Pensée thomiste II. Éditions de la Revue des Jeunes). 8° (381 S.) Paris 1928, Desclée. *Fr.* 16.— Dieses gehaltvolle Werk ist eine stark synthetische Darlegung des Hohenpriestertums Christi und seiner Auswirkungen in uns. H. untersucht zunächst die Grundlagen dieses Priestertums, die Machtfülle, die es verleiht, die Weise, in der Christus es ausübte und den Kult einrichtete, den er im Namen der Menschheit Gott darbringen sollte. In diesem Rahmen werden die großen Thesen der Christologie und Soteriologie, der Ekklesiologie und der allgemeinen Sakramentenlehre behandelt. Durch das Ganze zieht sich eine straffe Linie; ungezwungen und wie von selbst findet jedes Lehrstück den ihm zukommenden Platz. Als Synthese scheint das Werk vollkommen gelungen zu sein. — Um aus dem reichen Inhalt wenigstens einiges herauszuheben, so erscheinen besonders beachtenswert die Ausführungen über Christi Heiligkeit (68 ff.), die werkzeugliche Wirksamkeit seiner Menschheit (129 ff.), die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie (255 ff.), das eucharistische Opfer (332 ff.). Im Anschluß an A. Vonier, A Key to the Doctrine of the Eucharist, wird im letzten Abschnitt eine Meßopfertheorie versucht, die mit vazquezischen Anschauungen verwandt ist, aber doch, weil in einer besonderen Auffassung der Transsubstantiation wurzelnd, eine eigene Note aufweist. — Ist es wirklich skotistische Meinung, „que l'amour sans limites d'un Dieu infiniment sage appelait en toute hypothèse l'Incarnation" (25)? Die Meßopfertheorie von Suarez wird nicht richtig gekennzeichnet (335). Eine Unstimmigkeit scheint bezüglich der wesentlichen Heiligkeit Christi zu bestehen; denn S. 77 heißt es, daß schon allein durch sie Christus der Heilige Gottes sei „dans l'ordre de l'opération comme dans l'ordre de l'être"; S. 120 f. dagegen, daß sie „se place dans l'ordre de l'être et non dans l'ordre de l'opération". — Dem Verfasser gebührt für sein schönes Werk aufrichtiger Dank. T.

152. Petrone, R., C. M., Ritrattazione: DivThom (Pi) 31 (1928) 361. — Das Heilige Offizium hat einen im DivThom (Pi) 31 (1928) 29—49 erschienenen Artikel: „La Paternità divina di San Giuseppe" verurteilt. Der Verfasser teilt mit, daß ihm von der Kongregation diese Nachricht zugegangen sei, daß er sich unterwerfe und alle irrigen und dem katholischen Sinn zuwiderlaufenden Behauptungen zurücknehme. Welches im einzelnen diese Behauptungen sind, ist nicht angegeben. Es ist indes schon ein ungewöhnlicher Ausdruck, wenn dem hl. Joseph eine paternitas divina beigelegt wird. Die Hauptsache ist wohl die vom Verfasser verfochtene These, der hl. Joseph habe, natürlich unter voller Wahrung der Jungfräulichkeit Mariä, durch wunderbaren Eingriff Gottes eine Teilnahme an der Empfängnis Christi gehabt: „La paternità di Giuseppe non fu assente nella concezione di Cristo, in cui intervenne como cooperatore dello Spirito Santo" (43). „Se lo Spirito Santo agendo sulla carne di Maria potè in essa produrre un effetto istantaneo, perchè lo stesso effetto non avrebbe potuto produrre agendo mediante un elemento creato?" (44). Es ist wohl klar, was der Verfasser meint, und es ist verständlich, daß die kirchliche Behörde eine solche Aufstellung nicht duldete. Vgl. Petrus Lombardus, Sent. 3, dist. 3, c. 1: Spiritus Sanctus „potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini praeparavit". Deneffe.

153. Lattey, C., S. J., The Atonement. Papers from the Summer School of Catholic Studies held in Cambridge, July 31 — August 9, 1926. 8° (XX u. 309 S.) Cambridge, Heffer & Sons 1928. 7/6 Shilling. — Gegenstand dieser von verschiedenen Gelehrten auf einem Ferienkurs zu Cambridge Sommer 1926 gehaltenen Vorlesungen ist die Erlösungslehre. Es werden im einzelnen behandelt: 1. die Erlösungsweissagungen im Alten Testament mit besonders eingehender und gründlicher Darlegung von

Isaias 53, sowie die Erlösungslehre in den Evangelien mit klarer Stellungnahme gegen modernistische Einwendungen; 2. die Erlösungslehre in den Briefen des hl. Paulus (unter Ausschluß des Hebräerbriefes) mit besonderem Hinweis auf die paulinische Lehre von der Vereinigung des Christen mit Christus; 3. die Erlösungslehre im Hebräerbrief; 4. die Erlösung bei den lateinischen Vätern mit besonderer Berücksichtigung der Frage, ob der Lösepreis dem Teufel gezahlt worden sei (hier hätte das deutsche Werk von B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Münster 1903, gute Dienste leisten können); 5. die spekulative Entwicklung der Erlösungslehre in der Scholastik; 6. die Sünde als das Übel, wovon uns Christus erlöste; 7. die Sakramente als Kanäle der Erlösungsgnaden; 8. modernistische Schwierigkeiten gegen Erlösung und stellvertretende Genugtuung. Anhang A zeigt klar, daß eine Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich von der Wissenschaft nicht bewiesen ist; Anhang B behandelt die Entwicklung bzw. den Zerfall in der leblosen Natur. — Das Buch ist wertvoll sowohl wegen seines Inhaltes als auch wegen seiner Hinweise auf die englische theologische Literatur. Auffallend ist ein gewisses Zaudern in der Annahme der unendlichen Bosheit der schweren Sünde (220 f. und 268 f.). An letzterer Stelle will der betreffende Verfasser (269) die Frage nicht entscheiden, ob der Mensch selbst für eine schwere Sünde Verzeihung verdienen könne; jedenfalls könne er nicht die Wiederherstellung der verlorenen übernatürlichen Gnade verdienen. Das letztere ist natürlich richtig. Es wird wohl (268) nicht genügend berücksichtigt, daß es sich bei der Frage nach der unendlichen Bosheit der schweren Sünde nicht um ein physisches Sein, sondern um einen moralischen Unwert handelt, der abzuschätzen ist. Die Bemerkung (113), daß die lateinische Bibel das Wort „satisfactio" als Äquivalent für das griechische πληροφορέω verwende, läßt sich wohl durch kein Beispiel stützen; wenigstens ist in der Vulgata das griechische Wort nirgends durch satisfacere übersetzt. D.

154. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi liber Cur Deus Homo. Recensuit F. S. Schmitt. [Florilegium Patristicum. Ediderunt B. Geyer et J. Zellinger. Fasc. 18.] 8° (X u. 65 S.) Bonnae 1929, Hanstein. *M* 2.80. — Es war ein glücklicher Gedanke des gegenwärtigen ersten Herausgebers des Florilegium Patristicum, das klassische Werk des Vaters der Scholastik in einer neuen, kritischen Ausgabe und für einen nicht zu teuren Preis den Theologen zugänglich zu machen. Der Herausgeber des vorliegenden Textes, F. S. Schmitt, Grüssauer Mönch und Ordensgenosse des hl. Anselm, stützt sich auf drei Wiegendrucke und mehrere Handschriften, besonders auf eine Oxforder und eine Münchener Handschrift, die beide der Urschrift sehr nahe zu stehen scheinen, während die übrigen Handschriften keine besondere Rezension darstellen dürften. Daher sind jene beiden allein im kritischen Apparat angegeben. Ein Index ist nicht beigefügt. D.

155. Janssens, A., C. I. C. M., Utrum doctrina Marialis catholicae Ecclesiae originem acceperit ex scripturis apocryphis: DivThom (Pi) 31 (1928) 479—482. — J. begründet kurz die Tatsache, daß die katholische Lehre von der Mutter Gottes sich nicht auf die Apokryphen gründet; letztere verkehren vielmehr in einigen Punkten die richtige Lehre. Bei der Bemerkung, daß die christliche Kunst, die bisweilen aus den Apokryphen geschöpft habe, doch vom kirchlichen Lehramt verschieden sei, hätte vielleicht beachtet werden sollen, daß sie unter gewissen Bedingungen ein argumentum theologicum oder wenigstens eine willkommene confirmatio ist. Man denke etwa an die Katakombendarstellungen des eucharistischen Mahles. D.

156. Drews, A., Die Marienmythe. 8° (190 S.) Jena 1928, Eugen Diederichs. *M* 5. — Daß nach der „Christusmythe" und nach der „Petruslegende" die „Marienmythe" folgt, ist verständlich: Maria, die Gottesmutter, ist keine

geschichtliche Person, sondern eine mythische Gestalt heidnischen Ursprungs. Das Buch ist, gelinde gesagt, wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen und keine Ehre für das deutsche Schrifttum. Ein Hauptfehler D.s liegt darin, daß er geschichtliche Tatsachen von heidnischen Götterfabeln nicht zu unterscheiden weiß und aus Analogien oft höchst zweifelhafter Natur vorschnell auf Identität schließt. Er verwendet die Methode, durch die man auch beweisen kann, daß Napoleon eine mythische Persönlichkeit ist: Napoleon, offenbar gleich Apollo, seine Mutter Lätitia gleich Latona, sein Bruder Luzian die Personifikation einer Eigenschaft der Sonne, Napoleons Aufstieg von Italien aus bis zum Zusammenbruch im nordischen Rußland offenbar eine Darstellung des Zuges der Sonne vom Wendekreis des Steinbocks bis zum Wendekreis des Krebses. Man vergleiche: „Die Namen ihrer [des Mithra, Tammuz, Adonis, Jesus] Mütter: Mihr, Semiramis, Myrrha, Mirjam (Mariam) entsprechen einander im Klange so sehr, daß an der Gleichsetzung von Mithra, Tammuz, Adonis und Jesus kein Zweifel sein kann" (103 f.). Ferner: Christus ist „ursprünglich einfach nur die Sonne, die am 25. Dezember geboren wird, in der Herbstgleiche . . . den Tod erleidet und in der Frühlingsgleiche . . . wieder aufersteht" (180). Geschichtliche Quellen vermag D. nicht zu werten. Von Paulus behauptet er, „daß er überhaupt keinen geschichtlichen Jesus kennt" (56). „Wir wissen von den irdischen Eltern Jesu nichts, rein gar nichts, wenigstens soweit wir das Matthäusevangelium ins Auge fassen" (84). — Ein weiterer Mangel D.s ist seine Unfähigkeit, den Sinn des katholischen Dogmas zu erfassen. Er sieht einen „katholischen Götterhimmel mit seiner Vierzahl von Vater, Sohn, Heiliger Geist, Jungfrau Maria" (180). Er spricht von der „vollkommenen Unnatur des Gedankens der immerwährenden Jungfernschaft der Maria" (150 f.). — Das Buch schließt mit einer Klage über die Marienverehrung. „Unter geschichtlichem Gesichtspunkt angesehen, bietet die Marienverehrung einen Anblick dar, bei dem einen der Menschheit ganzer Jammer anfaßt. Es ist eine Geschichte des kindlichsten Aberglaubens, der kecksten Fälschungen, Verdrehungen, Auslegungen, . . . ein Bild gleich geschickt zum Weinen wie zum Lachen: die wahre göttliche Komödie" (181). Allerdings, das Buch ist eine Komödie, aber keine göttliche. — Etwas Gutes haben die Bücher von D.: sie zeigen, wohin eine gewisse religionsgeschichtliche Methode, folgerichtig angewandt, führen muß. Es ist eine Halbheit, die geschichtliche Existenz Jesu und Mariä zuzugeben und zugleich die Jungfrauengeburt, die Erscheinung der Taube bei der Taufe, die Himmelfahrt u. dgl. als Entlehnungen aus der heidnischen Mythologie zu betrachten. Da ist D. folgerichtiger. D.

157. Bittremieux, J., Doctrina Mariana Leonis XIII. 8° (173 S.) Brugis (Belgii) 1928, Beyaert. *Belgas* 3.85. — Der Löwener Dogmatiker schenkt uns hier eine wertvolle Ergänzung seines Werkes über die allgemeine Gnadenvermittlung Marias. Der erste Teil des Buches enthält eine wohlgeordnete systematische Zusammenstellung der in den Rosenkranzenzykliken Leos XIII. verstreuten mariologischen Lehren. Die Mariologie hat zwei oberste Prinzipien: Maria ist Mutter Gottes, Maria ist Mitwirkerin Christi am Heile der Menschen. Gerade dieses zweite Grundgesetz, das der Verfasser auch in seinem früheren Buch so vorzüglich herausgearbeitet hat, beleuchtet er hier durch die Aussprüche Leos XIII. und seiner Nachfolger, und er zeigt, wie sich aus diesem Prinzip die Mutterschaft Mariä gegenüber den Menschen und ihre Mittlertätigkeit herleitet. Leo XIII. ist nicht der Erfinder der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariä, aber „Leonis XIII quasi singularis dos est, quod primus tam frequenter, tam pia cum instantia hanc sententiam inculcaverit" (51). Der zweite Teil, der in alphabetischer Reihenfolge die Texte Leos und seiner Nachfolger über die marianischen Titel und Vorzüge enthält, ist gleichsam eine Fortsetzung der Polyanthea Mariana von Maracci († 1675) bei Migne, Summa

aurea, tom. 9. Über die praktische Bedeutung der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung schreibt B. den guten Satz: „Quo magis perspectum habebimus nos singuli et perspectum habebit Ecclesia universa hoc B. Virginis munus consortis et Dispensatricis gratiarum, eo libentius ac frequentius nos singuli et Ecclesia Mariam ut talem invocabunt" (79). Um so reichlicher werden dann die Gnaden fließen. D.

158. Clément, P., C. SS. R., Le sens chrétien et la maternité divine de Marie avant le Conflit Nestorien: EphThLov 5 (1928) 599—613. — Die Bekämpfung der Irrlehre des Nestorius durch den hl. Cyrill von Alexandrien fand einen Rückhalt an dem christlichen Sinn der Gläubigen, die mit stärkstem Glauben am Bekenntnis der göttlichen Mutterschaft Mariä festhielten. Der Verfasser sucht die Zeugnisse für diesen Glauben aus der Zeit vor dem Konzil von Ephesus vorzulegen. Besonders wertvoll sind die vielen Literaturangaben zu dem Titel Θεοτόκος. D.

159. Ude, J., Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung. 8° (164 S.) Bressanone 1928, Weger. *M* 4.— Der Schwerpunkt der Schrift liegt in dem versuchten Nachweis, daß eine dogmatische Tradition über die im Titel genannte Lehre nicht bestehe. Der Verfasser will diesen Nachweis dadurch erbringen, daß er die von Chr. Pesch in dem Buche: Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden (Freiburg 1923) vorgelegten Traditionszeugnisse durchgeht und überprüft. Alle alten Zeugnisse erscheinen ihm als nicht stichhaltig. Der erste, der wirklich die allgemeine Gnadenvermittlung ausspreche oder wenigstens auszusprechen scheine, sei Bernardin von Siena († 1444). Aber auch er „verteidigt diesen Satz nicht als katholische Tradition, sondern als seine eigene subjektive Ansicht" (102). Der hl. Alfons beruft sich, „wenn unsere bisherigen Ausführungen richtig sind, mit Unrecht auf die Tradition" (118). Wenn die Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. diese Lehre vortragen, so „handelt es sich in den Aussprüchen dieser Päpste nur um deren persönliche Ansicht, wie es aus den von Pesch angeführten Zitaten hervorgeht" (130). — U. dürfte aber von den Traditionszeugnissen zuviel verlangen. Es gibt auch einen dogmatischen Fortschritt, und gerade diesen Punkt scheint der Verfasser nicht genügend zu berücksichtigen. Wenn er darauf hinweist, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte und die früheren Theologen (67 86 113) diese Lehre nicht klar und ausdrücklich als Glaubenssatz ausgesprochen hätten, so gilt dasselbe von der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis und von der Siebenzahl der Sakramente, wenigstens was die ersten Jahrhunderte angeht. Die genannten Päpste wollten doch wohl in ihrer amtlichen Stellung als Lehrer auftreten, wenn auch nicht mit dem ganzen Gewicht ihrer Unfehlbarkeit. U. berücksichtigt weder das vorzügliche Werk von Bittremieux noch auch die Zeitschriftenliteratur der letzten Jahre (vgl. etwa die Berichte in den drei ersten Jahrgängen der Scholastik). Vom hl. Bonaventura verdiente die Stelle Beachtung: „Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transierit" (Sermo in Nativ. Domini, ed. Quar. 9, 103a). Der Satz: „Nicht die Zahl der Theologen entscheidet, sondern deren Beweisgründe" (153) wird wohl der eigentlichen Bedeutung des „consensus theologorum" nicht gerecht, da dieser schon in sich einen theologischen Beweis bildet, wenn und insofern er ein Erkennungszeichen der Lehre der Kirche ist. Die öfter gebrauchte Wendung, daß uns alle Gnaden nur durch Maria vermittelt würden, ist weniger empfehlenswert, weil die Gnade ja auch immer und an erster Stelle durch Christus und oft auch durch andere Heilige oder durch die Fürbitte noch Lebender vermittelt wird. D.

160. Bover, J. M., S. J., Maria Gnadenmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Marias. In Fragen und Antworten dargelegt. 12° (78 S.) Wien 1928, Verlag der Fahne Mariens. — Wenn auch dieses kleine, ursprünglich spanisch geschriebene Büchlein in volkstümlicher Form verfaßt

ist, kann es doch auch dem wissenschaftlich arbeitenden Theologen gute Dienste leisten, indem es ihm zeigt, welche Auffassung über diesen Vorzug der Gottesmutter besteht und welche Beweise dafür beigebracht werden. Der Verfasser ist in der Frage sehr bewandert. Entsprechend dem Zweck des Büchleins sind die genaueren Fundstellen der verwendeten Texte für gewöhnlich nicht angegeben. D.

161. Mulders, A., Maria Middelares: Nederlandsche katholieke Stemmen 28 (1928) 289—299 321—332. — Im Anschluß an das Buch von Bittremieux, De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias (1926) legt M. die Lehre von der allgemeinen Gnadenerwerbung und Gnadenausspendung durch Maria dar. Beachtenswert sind zwei Texte aus den Gesuchen um die Erhebung des hl. Alfons zum Kirchenlehrer. Der eine, entnommen dem Bittgesuch der Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe von Österreich und Spanien, rühmt vom hl. Alfons: „Adstruit, multisque argumentis probat doctrinam hodie a Theologis communiter receptam, sc. B. Virginem a Deo constitutam fuisse omnium gratiarum thesauriam ac dispensatricem, seu omnes quas a Deo accipimus gratias, nobis concedi per eius intercessionem et interventum" (326 A. 1). Als Zeit wird angegeben: vor 1871. Der zweite Text rührt her von der Wiener Theologischen Fakultät 1867. Darin heißt es vom hl. Alfons: „Illam omnium munerum divinorum erogatricem esse ex communi SS. Patrum et Theologorum sententia confirmat." D.

162. Poschmann, B., bespricht in der TheolRev 27 (1928) 261—265 das Buch von J. Bittremieux, De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias (Brügge 1926). Er kommt zu dem Schluß: „Mein Endurteil über die Schrift kann nach alledem nur ablehnend lauten." Es ist gewiß gut, daß die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung durch Maria von den Theologen diskutiert wird. Das ablehnende Urteil über Bittremieuxs Buch wird nicht von allen geteilt. Vgl. Schol 2 (1927) 427 f. 609 f. Das Buch hat das Verdienst, die Lehre klar dargelegt und auf ein höheres Prinzip, das „principium consortii Mariae cum Christo", zurückgeführt zu haben. Die Traditionszeugnisse haben ein großes Gewicht und verdienen die Aufmerksamkeit der theologischen Wissenschaft. Wenn Maria im öffentlichen Leben Christi zurücktritt, so hat das seinen Grund darin, daß ihre Wirkgemeinschaft mit Christus nicht eine Wirkgemeinschaft im Lehramt, sondern in der Erwerbung und Ausspendung der Gnaden ist. D.

163. Beltrán de Heredia, V., El Maestro Fray Domingo Báñez y la Inquisición española: CiencTom 37 (1928 I) 289—309; 38 (1928 II) 35—58 171—186. — B. de H., der sich seit mehreren Jahren der archivalischen Erforschung der spanischen Neuscholastik im 16. Jahrhundert widmet (vgl. seine Studie „Actuación del Maestro Dom. Báñez en la Universidad de Salamanca" in der CiencTom 1922), gibt hier einen wertvollen Beitrag zur Biographie Bañez', indem er auf Grund unedierter Dokumente der spanischen Inquisitionsarchive (jetzt größtenteils im Madrider Archivo Histórico Nacional, Abteilung „Inquisición") die bisher unbekannten freundschaftlichen und gespannten Beziehungen zwischen Bañez und der Inquisition darstellt. In den Prozeß gegen den Salamancaer Exegeseprofessor Grajal (1571—1575) wurde B. zuerst als Zeuge, später auch als Angeklagter verwickelt. — Als die Valladolider Inquisitoren 1573 B. zum theologischen Gutachter wünschten, ließ der Große Rat zuvor zwei Jahre lang seine Abstammung und „Reinheit des Blutes" untersuchen. — In dem berühmten ersten Prozeß gegen Luis de León (1572) ordnete der Große Rat an, B. nicht als Gutachter heranzuziehen, weil León ihn für seinen persönlichen Gegner hielt. — Ganz neu entdeckt hat B. de H. zwei Prozesse, die gegen B. angestrengt wurden, aber beide mit seiner Freisprechung endeten. 1576 wurde er angeklagt, Beichtkinder abgehalten zu haben, die Anklage wegen „sollicitatio" bei der Inquisition zu erheben. — Weit größere Beachtung verdient die andere archivalische Entdeckung: B. de H. zeigt nämlich, daß 1582 in Salamanca

(infolge der an sich unbedeutenden Disputierübung des Jesuitenstudenten Montemayor) drei Inquisitionsprozesse angestrengt wurden, außer den beiden bekannten gegen León und Montemayor auch einer gegen B. Die Archivalien, die B. de H. über diesen Prozeß (dessen Existenz auch Blanco García, Astráin und Scorraille unbekannt war) veröffentlicht, lassen B.s Charakter in günstigerem Lichte erscheinen und stellen eine Bereicherung der Geschichte des Prämolinismus dar. Am 10. Februar 1582 hatte Luis de León den B. beim Generalinquisitor angeklagt, er lehre u. a., der Sünder könne der „gratia praeveniens" nicht widerstehen (das sei kalvinisch); ferner lehre er die „praedefinitio" der sündhaften Handlungen des Verdammten vonseiten Gottes „ab aeterno con voluntad absoluta y eficaz" (das unterscheide sich nicht sachlich von der Irrlehre Luthers). — Wohltuend wirkt, wie B. de H. — im Gegensatz zu den Aufsätzen Carros über Soto — im allgemeinen sich bemüht, in der Darstellung die Akten möglichst selber sprechen zu lassen und das Urteil dem Leser selbst zu überlassen. Auf dieser neutralen Ebene der archivalischen Forschung können ja heute die Mitbrüder eines Bañez und Molina zu gemeinsamer, sich ergänzender Arbeit sich treffen. Darum begrüßen wir auch die weiteren archivalischen Forschungen, die B. de H. über die Geschichte der Gnadenkontroverse in Aussicht stellt (184). Hentrich.

164. Ehrhard, R. P., Le Surnaturel. Traité scientifique et critique. 16° (334 S.) Avignon, Aubanel Frères. *Fr* 6.— Unter unscheinbarem äußern Gewande birgt das Büchlein viel gründliche Theologie und Philosophie, fast zuviel für den Leserkreis, an den sich der Verfasser in seinen zahlreichen Schriftchen apologetischen oder erbaulichen Inhalts vornehmlich zu wenden pflegt, d. i. die gebildeten Laien. Der Theologe hat Freude an den klaren Ausführungen über Natur und Übernatur und empfängt dadurch manche nützliche Anregung. Dem besonnenen Standpunkt des Verfassers pflichtet man in fast allen strittigen Fragen gerne bei. Besonders sei die Ablehnung eines Naturverlangens nach der Anschauung Gottes hervorgehoben (39 ff.). G. de Broglie lasse es in dieser Frage an Genauigkeit des Gedankens und Klarheit des Ausdrucks fehlen (156; vgl. 63). Thomas könne anders erklärt werden, und wenn er tatsächlich ein absolutes Naturverlangen nach der Gottesschau gelehrt haben sollte, „il faudrait respectueusement l'abandonner" (165). Eine gute Erklärung des „Facienti quod est in se" wird S. 266 ff. geboten. — E. nimmt, wie er zugibt (184), gegen die Mehrzahl der Theologen an, die Vernunft könne die Möglichkeit der Übernatur positiv beweisen (182 ff.); aber die vorgebrachten Gegengründe dürfte er allzu leicht erledigen (192 f.). Gar nicht berücksichtigt er die Hauptschwierigkeit: Kann die Vernunft einsehen, daß die Güter der göttlichen Ordnung in endlicher Weise mitteilbar sind? Mißverständlich ist, was über das natürliche Gebet gesagt wird: Es sei für Gott „comme une sorte de condition ou d'occasion pour donner la grâce" (243). Lange.

165. Neveut, E., Études sur la grâce. VI. Notion et caractère surnaturel de la grâce actuelle: DivThom(Pi) 31 (1928) 213—230 362—385. — Über die vorhergehenden Artikel vgl. Schol. 2 [1927] 304 613 f.; 3 [1928] 613 f. Dieser führt aus: Ohne stichhaltige Beweise erklären die heutigen Theologen die aktuelle Gnade für eine seinshaft übernatürliche göttliche Motion, die auch schon die Akte der entfernteren Vorbereitung auf die Rechtfertigung innerlich verübernatürlicht. Thomas und seine Zeit wußten nichts davon; auch die späteren Thomisten bis auf Billuart einschließlich wollten hier nur eine „supernaturalitas quoad modum". Dasselbe meint das Tridentinum. Auch Suarez begnügt sich bei den Vorbereitungsakten mit der Übernatürlichkeit „quoad modum" (381; Beweis: „De gratia" l. 3, c. 10, n. 5 f.. wo Suarez ausdrücklich erklärt, daß er zunächst nur von der „gratia excitans ... ad actus moraliter bonos, ut praecise ad ordinem naturae pertinent" rede!). Molina dagegen übertreibt die Notwendigkeit der eigent-

lich übernatürlichen Gnade (377; wirklich ein ganz neuer Vorwurf!), und die heutigen Theologen haben sich ihm angeschlossen (383). — Thomas und seine Zeit dürfte N. richtig verstehen (siehe die folgende Nummer). Zustimmen kann man ihm auch darin, daß der Beweis für die seinshafte Übernatürlichkeit der Dispositionsakte nicht so leicht und einfach ist, als manche Theologen zu glauben scheinen. Die übrigen Behauptungen und Beweisführungen sind fast alle dermaßen verfehlt, daß der Versuch einer Richtigstellung sich wirklich nicht lohnen würde. L.

166. De Vooght, P., O. S. B., A propos de la grâce actuelle dans la théologie de s. Thomas: DivThom(Pi) 31 (1928) 386—416. — De V. scheidet scharf zwei Thesen der Stuflerschen Thomasdeutung: 1. Thomas kennt nur eine entitative Bewegung des Geschöpfes durch Gott (Verleihung entsprechender Fähigkeiten und Fertigkeiten). 2. Er kennt keine seinshaft übernatürliche und verübernatürlichende aktuelle Gnade. Bezüglich der ersteren These scheine die gegen Stufler einsetzende Kritik nicht ohne Erfolg gewesen zu sein; aber in der zweiten sei ihm recht zu geben (388). Diese zweite Frage wird in einer soliden, echt wissenschaftlich ohne Voreingenommenheit verfahrenden Untersuchung behandelt, die auch den Entwicklungsgang dieser Lehre des Aquinaten ins Licht rückt. Als endgültige Fassung in der S. theol. ergeben sich die vier Punkte (408—413): 1. Die aktuelle Gnade ist wesentlich eine innere, für jeden guten Akt notwendige göttliche Motion. 2. Ihre Aufgabe ist, die Fähigkeit in den freien guten Akt übergehen zu lassen, aber nicht, Fähigkeit oder Akt ins Übernatürliche zu erheben; letzteres kommt ausschließlich den eingegossenen Habitus zu und kann daher, wo diese fehlen, nicht stattfinden. 3. Diese Motion ist eine wahre Gnade, weil ungeschuldet; übernatürlich insofern, als sie in der gegenwärtigen Ordnung eine notwendige Verbindung mit dem übernatürlichen Ziel hat (also „quoad finem"). 4. Auch jetzt noch werden äußere Elemente von Thomas in den Begriff der aktuellen Gnade eingeschlossen. Endlich äußert De V. seine Meinung dahin (413—416), die dargelegte Lehre des hl. Thomas sei der heute allgemeinen aus verschiedenen Gründen vorzuziehen. — Mit Genugtuung stelle ich fest, daß De V. in den von ihm hier behandelten Fragen der Thomasdeutung ziemlich genau die gleiche Stellung gegenüber der Stuflerschen Ansicht einnimmt, wie ich es in der TheolRev 23 (1924) 345—352, besonders n. 3 und 6 getan hatte, und daß er gutes neues Material dafür beibringt. Wenn er aber zur Lehre des Aquinaten zurückkehren und die „gratia actualis elevans" ganz aufgeben möchte, so halte ich das für einen Rückschritt, der zudem wegen der jahrhundertelangen Übereinstimmung der Theologen in der Annahme einer solchen Gnade nicht unbedenklich sein dürfte. Im übrigen verweise ich auf meinen bald bei Herder erscheinenden Traktat „De gratia", in dem diese Fragen eingehend erörtert werden. L.

167. Žigon, Fr., Gratia operans et cooperans iuxta S. Thomam: EpThLov 5 (1928) 614—629. — Fortführung der Kontroverse mit Petrone (s. Schol 1 [1926] 618). Ž.s These lautet: „S. Thomas in 1, 2, q. 111, a. 2 in genere non loquitur de illa distinctione, quando voluntas humana seipsam moveat vel seipsam non moveat, sed differentiam talem inter gratiam actualem operantem et cooperantem assignat, ut gratiae operanti cunctos actus interiores voluntatis elicitos tribuat, gratiae vero cooperanti cunctos actus exteriores a voluntate imperatos et ab aliis potentiis exercitos" (616). Sie wird gründlich und überzeugend bewiesen „ex ipsa littera articuli et ex conformitate ad reliquam doctrinam Aquinatis et ex ceteris locis, ubi S. Thomas de eadem divisione gratiae disserit, necnon ex concordi sententia Magistri de hac re" (629). Insbesondere geht Ž. wieder scharf vor gegen jene fast unbegreifliche Thomasdeutung, die freie, sogar in höherem Grade freie Akte annehmen möchte, zu denen der Wille sich

nicht selbst bewegt. Zahlreiche Thomastexte verlangen zum Begriff des freien Aktes, daß der Wille sich selbst zum Handeln bewege. L.

168. Landgraf, A., Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik: Greg 9 (1928) 337—372 497—543. — Wie man es bei L. gewohnt ist, wird ein gewaltiges ungedrucktes Material zur Beantwortung der Frage herangezogen. Dadurch werden seine Arbeiten sehr bedeutsame Beiträge zur Erkenntnis der Entwicklung wichtiger theologischer Lehren in der Frühscholastik. Aus dem reichen Inhalt sei Folgendes hervorgehoben: I. Die positive Behandlung des Problems. Schrifttexte verlangen allgemein für die Taufe den Glauben. Wie genügen die Kinder dieser Forderung? Zumeist sagt man, es genüge für sie der Glaube und das Bekenntnis der Eltern, der Paten oder der Kirche. Besonders die Kanonisten (Huguccio 354) bleiben lange bei dieser durch Augustin gestützten Auffassung. Im Kampfe gegen Häretiker, welche die Kindertaufe verwerfen, wird der Schriftbeweis vertieft, wobei besonders drei Beda-Texte gute Dienste leisten (357 ff.). Seit Eckbert von Schönau (364) schlagen manche den entgegengesetzten Weg ein, indem sie nachzuweisen versuchen, daß Texte wie Mark. 16, 16 die Kinder nicht mit einbegreifen. So u. a. Präpositinus und Innozenz III. in einem Sermo (369). II. Die spekulative Lösung. Eine kontinuierliche Entwicklungslinie ist nur schwer aufzudecken. Anselm hatte eine Verleihung von Tugenden ohne Möglichkeit der Betätigung für unmöglich gehalten. Die getauften Kinder sind nach ihm nicht mehr ungerecht, da sie nach der Taufe die Gerechtigkeit nicht mehr schulden; selig werden sie wegen der Gerechtigkeit Christi und der Kirche, die für sie glaubt (508). Ähnlich Abälard usw. Mit dem Lombarden kommt die Wendung. Er erwägt ernstlich die Ansicht derer, die sagen, die Kinder empfangen die Tugenden „in munere, non in usu". Wer das zuerst gesagt hat, konnte bisher nicht festgestellt werden (515) Robert von Meleduno bekämpft scharf die neue Lehre (518 ff.), die aber doch schon im Anfang des 13. Jahrhunderts schnell allgemeine Anerkennung findet (521). Mit den Schwierigkeiten, die gewisse Augustinustexte dagegen erheben, setzt sich auch noch die Hochscholastik in wenig einwandfreier Weise auseinander (525 ff.). Der alte Lösungsversuch, nach dem der Glaube anderer für die Kinder genüge, führte zur Erörterung der umgekehrten Frage: Kann nicht der Glaube der Eltern allein, auch ohne die Wassertaufe, die Kinder rechtfertigen? (529 ff.) Fast alle lehnen entschieden ab, und nur einige wagen diese Frage zu bejahen (z. B. Anselm von Laon 534; Durandus 541). — S. 529 letzte Zeile ist statt „Adae" zu lesen „Abrahae". L.

169. Ceuppens, F., De donis Spiritus Sancti apud Isaiam: Angel 5 (1928) 525—538. — Der ursprünglichere und authentischere Text bietet nur sechs Gaben; der siebente Ausdruck gehört nicht mehr zur Aufzählung und ist mit dem sechsten identisch. Die LXX haben zwar zwei verschiedene Ausdrücke, aber scheinen die beiden als synonym zu nehmen. Ihnen folgt die Vulgata. Die Siebenzahl der „dona" wird weder bei Isaias noch sonstwo in der Heiligen Schrift gelehrt. Auch die Texte der Väter beweisen nicht, daß diese im Sinne der Scholastiker gerade sieben Gaben lehren wollten. Isaias spricht von reellen Gaben, die dem Messias per modum habitus verliehen werden; ihre Mitteilung an die Glieder Christi erwähnt er nicht. Vielleicht läßt sich ihm ein Fundament für die reelle Unterscheidung der Gaben von den Tugenden entnehmen. — Zur Lehre der Väter wolle man die eingehendere Arbeit von A. Mitterer vergleichen, über die Schol 1 (1926) 307 berichtet wurde. L.

170. Lottin, O., Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin: RechThAncMéd 1 (1929) 41—61. — Ders., Textes inédits relatifs aux dons du Saint-Esprit: ebd. 62—97. — Die Entwicklung verläuft in drei Stufen: 1. Tastende Versuche

(41 ff.). Die Theologen, welche die Gaben von den Tugenden unterscheiden, halten sie entweder für deren Quelle oder für deren Wirkung. Doch die allgemeine Tendenz geht in dieser Zeit dahin, Gaben und Tugenden zu identifizieren. 2. Sehr einflußreich wurde Philipp der Kanzler (46 ff.), indem er der theologischen Lehre von den Gaben die entgegengesetzte Richtung gab: die Gaben unterscheiden sich sachlich von den Tugenden und dienen dazu, höhere Akte als die gewöhnlichen Tugendakte zu ermöglichen. Dieses „höher" mußte nun genauer bestimmt werden. Philipp selbst gelang das schlecht. Wenn er ausführt: Die Gaben sollen „dirigere passiones", wie die Tugenden die „actiones", und sie sollen die Tugenden von jedem Hindernis befreien, so scheint er bloß mit seiner Hauptthese zwei andere Meinungen verbunden zu haben. Die Ansicht, daß die Gaben die Hindernisse der Tugendübung hinwegnehmen und die Tugenden sich „expedite" betätigen lassen, wurde anfangs mit allgemeinem Beifall aufgenommen. Albert und Bonaventura gingen dann einen andern Weg, indem sie für die Gaben ein direktes Eingreifen Gottes zur Lenkung der Seele hervorhoben. 3. Nach dieser Richtung hin vollendete Thomas die Synthese (53 ff.). Die S. th. bietet keine wesentlich andere Erklärung als der Sentenzenkommentar (gegen De Guibert!), sondern meidet bloß zweideutige Ausdrücke und wertet die Prinzipien vollständiger aus. Wenn Gott in der S. th. „motor" genannt wird (mit Rücksicht auf den Text aus „De bona fortuna"), so sei an eine objektive Bewegung gedacht: Gott als Norm und Regel des Handelns, nicht als bloße Wirkursache, sondern als „cause directive et informante". Es folgen unedierte Texte aus St. Langton, Prälositinus, Gottfried von Poitiers, Wilhelm von Auxerre, Hugo von St. Cher, Philipp dem Kanzler, Odo Rigaldi und dem Anonymus von Douai (Bibl. comm. 434 I). — Die sorgfältige Arbeit hat unsere Kenntnis des Entwicklungsganges dieser theologischen Frage bedeutend gefördert. L.

171. Ude, I., De organismo septem donorum Spiritus Sancti secundum mentem S. Thomae Aquinatis: CiencTom 20 (1928) 289—299. — Die sieben Gaben bilden gemäß der Lehre des hl. Thomas wirklich einen Organismus, ein teleologisch geordnetes System. Sie sind die nächste Vorbereitung der Seele für die eingegossene Beschauung und mystische Einigung mit Gott, während Gnade und Tugenden eine entferntere Vorbereitung dazu bilden. L.

172. Rivière, J., Mérite: Vacant-Mangenot, Dictionnaire de Théologie catholique X 574—785 (Paris 1928, Letouzey et Ané). — Die dogmatischen Artikel des „Dictionnaire" stellen großenteils sehr umfangreiche theologische Abhandlungen dar. So auch der Artikel über das Verdienst, den R. jetzt bietet, nachdem er schon früher den vorzüglichen Artikel „Justification" (mit Ausnahme der Schriftlehre) verfaßt hatte. Die Verdienstlehre wird untersucht: I. in der Heiligen Schrift (576—612); II. in der Tradition der Väter 612—661); III. im Mittelalter (662—710, zunächst eingehend Anselm, Abälard, Bernhard, Petrus Lombardus; dann für die Hochscholastik eine Synthese der Hauptprobleme); IV. in der Reformationszeit: 1. die Reformatoren (711—728); 2. die katholische Opposition (728—735); 3. das Tridentinum (735—761); V. nach dem Tridentinum: 1. bei den Protestanten (761—769); 2. bei den Katholiken (769—774). Den Abschluß bildet eine kurze Synthese der katholischen Lehre (774—784) und eine Bibliographie (784 f.). — Man sieht aus dieser Inhaltsübersicht, daß das Dogmengeschichtliche das Systematische bei weitem überwiegt; aber letzteres war schon zum Teil in dem Artikel „De congruo, De condigno" von H. Quilliet (III 1138 bis 1152) vorweggenommen worden. R.s Abhandlung bietet eine schier unerschöpfliche Fundgrube für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Verdienstlehre. Dafür sei ihm herzlicher Dank ausgesprochen. L.

173. Huhn, J., Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius. gr. 8° (108 S.). Fulda 1928, Fuldaer Aktiendruckerei.

M 5. — Diese fleißige und mit gutem theologischen Urteil geschriebene Arbeit ist gleichsam eine Fortsetzung des großen Werkes von De Ghellinck, De Backer, Poukens, Lebacqz: Pour l'histoire du mot „Sacramentum" (1924). H. zeigt die mannigfache Bedeutung des Wortes „sacramentum" bei Ambrosius: Fahneneid, Eid, Mysterium, sei es als Kulthandlung, wie Taufe, Fußwaschung, Eucharistie, sei es als Heilswahrheit oder als Heilstatsache. Dabei läßt sich auch die Bedeutung „sacramentum" = gnadenwirkendes Zeichen nachweisen. Das Buch ist als Vorarbeit zu einer Gnadenlehre des hl. Ambrosius gedacht, und wir glauben, daß der Verfasser der theologischen Wissenschaft einen Dienst erweisen wird, wenn er sein Vorhaben ausführt. Hier und da könnte man anderer Meinung sein, z. B. gegenüber der Behauptung, daß S. 62 „gratia sacramenti" Gnade des Bußsakramentes bedeute; vielleicht ist es nach S. 102 einfach „das Geheimnis der Gnade" oder die geheimnisvolle Gnade. Manchen Lesern wäre es wohl angenehm, wenn in den angeführten Stellen jedesmal das Wort „sacramentum" durch Sperrung oder Schrägdruck hervorgehoben wäre. Für die Bedeutung „mysterium" = Typus oder Gleichnis könnte auch die kleine Arbeit von A. Feder in ThGl 3 (1911) 46 erwähnt werden. Deneffe.

174. Argenlieu, B. d', O. Pr., La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel: RevThom 33 (1928) 295—311 479—496. — Auch in diesen Artikeln (vgl. Schol 3 [1928] 616) setzt der Verfasser voraus, daß dem Leser das Werk von Dr. Ferd. Brommer „Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik" (Paderborn 1908) unbekannt ist. Sonst hätte er wohl auf die ganze Abhandlung die Worte ausgedehnt, welche nur der kurzen Einleitung gelten sollen: „Nous empruntons la substance de ce très bref aperçu historique à l'étude du Dr. F. Brommer" (297). Die wenigen Ansätze zu selbständiger Darstellung der Lehre Alberts vermögen uns nicht zu hindern, eine solche Art des Arbeitens in einer mit Recht geschätzten Zeitschrift im Interesse des Ansehens der katholischen Wissenschaft durchaus zu verurteilen. Sie hat nur das eine Gute zur Folge, daß wir nun die wesentlichen Teile der Arbeit Brommers in wortgetreuer oder zusammengezogener französischer Übersetzung besitzen. Als Beispiel sei der Schluß des Artikels angeführt.

Brommer (S. 146)	d'Argenlieu (S. 496)
Die ministerielle Gewalt, welche der entsprechende Weihecharakter verleiht, betrifft vor allem die Spendung der Sakramente und in erster Linie die Feier der Eucharistie. Von der niedersten Weihestufe angefangen . . . bis zur höchsten . . . haben alle eine entferntere oder nähere Beziehung zum heiligen Opfer. . . . Damit hat der Charakter der Weihe, im Gegensatz zu den beiden andern, eine vorwiegend liturgische Bedeutung. . . . Haben Alexander, Bonaventura und Albert diese Bedeutung auf den Weihecharakter beschränkt, . . . so hat der hl. Thomas — und hierin dürfte hauptsächlich sein Verdienst in bezug auf unser Lehrstück liegen — alle Charaktere von diesem Gesichtspunkt betrachtet. . . .	La puissance ministérielle que confère le caractère de l'ordre vise surtout la dispensation des sacrements et tout particulièrement l'Eucharistie: depuis le degré le plus bas jusqu'au plus haut, tous sont tournés, orientés vers le culte eucharistique du saint sacrifice, ce qui donne à ce caractère une signification liturgique éminente. Ce sera l'insigne honneur de saint Thomas d'avoir étendu cette signification aux deux autres caractères.

Weisweiler.

175. Hugon, E., Autour du sacrement de l'Eucharistie: RevThom 33 (1928) 285—294. — Im Anschluß an sein dogmatisches Lehrbuch (vgl. Schol 3 [1928] 599) behandelt H. in bekannter, klarer Form folgende Transsubstantiationsfragen: Genügt es, eine successio oder substitutio anzunehmen? Erscheint nach der Zerstörung der Gestalten die Substanz des Brotes wieder? Darf man sagen, daß der Leib des Herrn seiner eigenen materiellen Akzidentien beraubt ist? Daran schließt sich die Untersuchung, ob Christus sich auf den Altären vervielfältigt, und ob wenigstens seine Seele bei uns bleibe. Alle Fragen werden verneinend beantwortet. W.

176. Augier, Fr. B., La transsubstantiation d'après S. Thomas d'Aquin: RevScPhTh 17 (1928) 427—459. — In sich selbst ist die Transsubstantiation die tiefste Verwandlung, die wir kennen. Sie ist unabhängig von jeder örtlichen Bewegung; denn die Quantität als Grund des Ortes ist nur ein Akzidens, während die Transsubstantiation unmittelbar nur die Substanz berührt. Hierfür fehlen bei A. freilich die Belegstellen aus Thomas. Die unmittelbare Wirkung der Transsubstantiation besteht in der „identification des deux substances". Wir möchten zu dieser Terminologie Kajetans bemerken, was Chr. Pesch (Prael. dogm. VI, n. 688) sagt: „Modus loquendi non placet, quia incauti nimis facile decipiuntur putantes aliquam entitatem, quae antea fuerat panis, nunc esse corpus Christi." Das dürfte sicher zutreffen, wenn A. weiter bemerkt, daß die Brotsubstanz im Augenblick der Transsubstantiation alles verliere „sauf le fond commun de tout être existant, l'existence" (438). Da auch hierfür keine Belegstellen aus Thomas angegeben werden, sehen wir keinen Grund, diese Terminologie beizubehalten. — Die Anwesenheit Christi unter den Gestalten hat ihr Fundament allein aufseiten der sakramentalen Spezies: „Seule elle est allée au rendez-vous, où l'autre réalité sans sortir de son repos attendait sa visite" (442). Diese Art der Adduktionstheorie wird gegenüber der Reproduktionstheorie aus Thomas gut belegt. Der Grund, warum Christus sich nicht vom Himmel entfernt, liegt in der verschiedenen Art, in der seine Substanz im Himmel und auf dem Altare ist. Droben ist sie gegenwärtig durch ihre Quantität; hier durch sich selber, d. h. in einer Art, die keine Beziehung zum Orte hat. Die Quantität des Leibes Christi in der Hostie ist nach dem hl. Thomas „secundum modum substantiae" vorhanden. A. verteidigt mit guten Gründen, daß dieser Ausdruck nicht heiße, die Quantität sei in sich nach Art der Substanz konstituiert, sondern nur, daß sie der Art der Substanz folge, mit der sie untrennbar verbunden ist (vgl. S. theol. 3, q. 76, a. 4 ad 1), d. h. wie diese „tota in toto et tota in singulis partibus" sei. Dann wäre freilich bei Thomas die Frage nach dem Wie offengelassen. Hier geht Suarez mit seiner Lösung der „quantitas interna" weiter. Wenn A. meint, daß dann eine Änderung des Leibes Christi notwendig werde, so ist dem entgegenzuhalten, daß Suarez alle wesentlichen Eigenschaften der Quantität und damit auch des Leibes Christi beibehält. W.

177. Klauser, Th., Das altchristliche Totenmahl nach dem heutigen Stande der Forschung: ThGl 20 (1928) 599—608. — K. stellt in einer kritischen Übersicht die in den letzten zwölf Jahren (seit den Entdeckungen in der Kirche S. Sebastiano in Rom) erzielten Ergebnisse der Totenmahlforschung zusammen. Das Alter dieses Mahles: Durch Augustin, Ambrosius, Paulin von Nola und die Apostolischen Konstitutionen für das 4. Jahrhundert bezeugt, wird es für Rom durch inschriftliche Funde, besonders die Graffiti von S. Sebastiano, bis kurz nach 300 hinaufgerückt. Eine genauere Deutung der Mahlbilder würde vielleicht in das 3. Jahrhundert führen, wo für Afrika in der Grabinschrift von Satafis ein Zeugnis vorliegt. Der Ritus des Mahles: Es fand wie das heidnische am Abend statt. Bei den Martyrermahlen mag die Teilnehmerzahl oft groß gewesen

sein. Wie die schmalen Steinsessel zeigen, galt beim Mahle der mitgebrachten Speisen der Tote als Teilnehmer. Ein Teil der Speisen wurde auf oder in das Grab geschüttet. Ein Armenmahl wird sich angeschlossen haben. Der Ideengehalt: Man glaubte das Gedächtnis des Toten, die Gemeinschaft mit ihm, nicht besser als durch ein solches Mahl pflegen zu können. Erst in späterer Zeit trat die Auffassung auf, daß man die Speisen durch die Gräber der Martyrer heilige. — Möge dem Verfasser auch die Lösung des Problems gelingen, ob und wie die Mahlbilder auf die Eucharistie zu deuten sind. Dann wird sich die Frage, ob mit dem Totenmahl die eucharistische Feier verbunden war, leichter lösen lassen. W.

178. Jannotta, A. M., De essentia sacrificii Missae: DivThom (Pi) 31 (1928) 483—488. — Der Verfasser möchte das Wesen des Meßopfers in die Wesensverwandlung im Gegensatz zur Konsekration gesetzt wissen. Die Konsekration, d. h. der „actus sacerdotis proferentis verba", soll nur condicio sine qua non sein, wie es z. B. auch die Handlung des Priesters bei der Taufe sei. Zum Beweis wird angeführt, daß nach dem Tridentinum Christus beim letzten Abendmahl seinen Leib und sein Blut unter den eucharistischen Gestalten Gott darbrachte. Daraus zieht J. den Schluß: „Transsubstantiatione itaque facta est oblatio sacrificii . . . quippe quae victimam mactatione mystica exhibuit." — Dazu ist wohl zu sagen, daß das Meßopfer wie jedes Opfer wesentlich eine sichtbare Handlung des Opfernden ist. Eine solche ist die bloße Wesensverwandlung im Gegensatz zur Konsekration nicht. Daher gehört diese Konsekration, die ja auch beim letzten Abendmahl sichtbar stattgefunden hat, mit in das Wesen hinein. W.

179. De la Taille, M., Controversia de caelesti sacrificio et sacrificio missae: Greg 9 (1928) 585—608. — Gegen C. J. Cronin (The Oscotian 1927, 29—52) und Lepin sucht der Verfasser zunächst seine Ansicht über das himmlische Opfer zu verteidigen. Während Cronin die Möglichkeit eines solchen Opfers (sacrificium mere passivum, nulla formali aut actuali oblatione accedente, nisi quod perseverat virtualiter illa qua Dominus in terris usus est) leugnet, glaubt Lepin eine fortdauernde oblatio annehmen zu müssen. Mit Recht weist T. die Behauptung Lepins zurück, als ob im Himmel auch der höchste Akt der Gottesverehrung, das Opfer, sich finden müsse. Mit Thomas müssen wir unterscheiden zwischen der Darbringung des Opfers und seiner Vollendung (consummatio). Diese findet sich aufs vollkommenste droben. — Über die Messe handelt T. besonders in zwei Fragen. Die Aufopferung ist möglich, auch nachdem wir Christus Gott schon einmal geschenkt haben. Unser Schenken hängt nämlich innerlich mit unserer Verbindung mit Christus zusammen. Je inniger im Laufe des Lebens dieses Band wird, desto mehr haben wir zu schenken. In Betreff der Immolatio sucht der Verfasser erneut seine Ansicht darzulegen, daß die mystische Schlachtung als solche nicht real genannt werden kann. Die Realität des Opfers bestehe vielmehr in der realen oblatio (598). Dazu wäre zu bemerken, daß Christus unter den beiden Gestalten doch real, wenn auch nicht physisch, verschieden gegenwärtig ist. Damit haben wir aber dann eine reale mystische Schlachtung. W.

180. Schollmeyer, Fr., Biblische und babylonische Sühne: ThGl 20 (1928) 608—617. — Dürr wollte in seinem Buche „Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilserwartungen" den Übergang vom Bild des herrlichen Heilskönigs zum demütigen Gottesknecht des Isaias 53 durch den Gegensatz zum babylonischen Königsbild verständlich machen. Im Gegensatz zum König Babylons als Sühnepriester am Neujahrsfeste schildere Isaias den wahren Sühnepriester als demütigen Gottesknecht. Sch. sucht nun an Hand der Zeremonien des babylonischen Neujahrsfestes wie auch aus der Geschichte der Vorstellung vom leidenden Gerechten zu beweisen, daß der ganze babylonische Sühneritus nichts anders war als etwas rein

Äußeres, in dem durch Zauber und Zeichen festgestellt wurde, ob der Zorn Gottes besänftigt sei. Die Idee der stellvertretenden Genugtuung fehlt völlig. So kann nach Sch. Babylons Sühnetag den Propheten höchstens bewogen haben, das Volk vor dieser Äußerlichkeit zu warnen und es auf den wahren Sühnepriester hinzuweisen. W.

181. Périnelle, J., O. P., L'attrition d'après le concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin (Bibl. thomiste X). 8° (152 S.) Le Saulchoir 1927. *Fr.* 17.50. — Nachdem De Vooght (vgl. Schol 3 [1928] 619) sich schon mit P.s Darstellung der Lehre des hl. Thomas beschäftigt hat, ist nur noch eine Besprechung der Reuelehre der Väterzeit und des Trienter Konzils, wie sie der Verfasser bietet, geboten. Über die Ansicht der Väter heißt es: „On les eût fort étonnés, et sans doute scandalisés, si on leur eût parlé de repentir sans amour" (8). Dabei ist ‚Liebe' immer im Sinn der wohlwollenden Liebe verstanden. Ein solcher ‚Beweis' entzieht sich leider jeder Nachprüfung. — Bei der Darstellung der Auffassung des Trienter Konzils über die Reue ist die vortreffliche, auf eine Anregung von Prälat Grabmann zurückgehende Arbeit von M. Premm, „Das tridentinische ‚diligere incipiunt'" (vgl. Schol 2 [1927] 311) nur bei einer Nebenfrage berücksichtigt. Da P. zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen kommt, wäre eine Auseinandersetzung doch geboten gewesen. Dadurch wäre P. wohl auch auf die entscheidende Schwierigkeit seiner Darstellung aufmerksam geworden: Es gab nach ihm drei Ansichten auf dem Konzil: Furcht allein genügt bei der Reue; die volle Liebe ist notwendig; irgend eine Liebe ist erforderlich. Der Verfasser findet eine Mehrheit der Konzilsväter für diese vermittelnde dritte Ansicht. Es ist aber nicht richtig, wenn er meint, daß die Vertreter dieses Mittelweges, wenn sie von ‚Liebe' sprechen, nur den „amor benevolentiae" im Gegensatz zum „amor concupiscentiae" meinen. Das hat Premm an Hand der Trienter Akten in genauer historischer Analyse festgestellt. — Es ist jedoch ein Verdienst P.s, durch sein Buch die Anregung zu einer erneuten Aussprache über diese schwierige Frage gegeben zu haben. W.

182. Galtier, P., Amour de Dieu et attrition, à propos d'un ouvrage récent. Greg 9 (1928) 373—416. — Angeregt durch das Buch von J. Périnelle, L'attrition (vgl. vorige Nummer), untersucht G. die spekulativen und historischen Grundlagen der bei der Reue geforderten Liebe. Klar stellt er heraus, daß auch der Attritionismus eine Liebe fordert, die freilich nicht in Billuarts Mittelding zwischen einem „amor concupiscentiae" und der „caritas", dem „amor benevolentiae" gesucht werden kann. Eine solche Liebe wäre ja schließlich doch eine selbstlose Liebe, die alle Wesensmerkmale der „caritas" besitzen würde, da die Gegenseitigkeit der Liebe auch nach Thomas etwas rein Akzidentelles ist. — Auch die Reuelehre der 6. und 14. Sitzung des Trienter Konzils wird von G. einer genaueren Untersuchung unterworfen. Hier kommt er mit Premm, „Das tridentinische ‚diligere incipiunt'" zu dem Ergebnis, daß ein Beweis gegen den Attritionismus im Tridentinum nicht zu finden ist, während ganz klar von den Vätern die caritas zur sakramentalen Rechtfertigung nicht verlangt wird. Den Grundirrtum Périnelles in der Darstellung der 14. Sitzung sieht G. in der Verwechslung von „benevolentia" und „amor benevolentiae". W.

183. Jugie, M., L'essence et le ministre du sacrement de mariage d'après les théologiens gréco-russes: RevThom 33 (1928) 312—323. — Zwei theologische Richtungen lassen sich gemäß dieser ausgezeichneten Arbeit unterscheiden. Die eine unter Führung von Job Jasites (13. Jahrh.) entscheidet sich für den Priester als Spender des Ehesakramentes und nimmt als Wesen, allein oder mit dem Konsens, die priesterliche Segnung und die Zeremonien der Verlobung und Krönung. Doch konnte sich diese Meinung erst in neuerer Zeit größere Geltung verschaffen. Vor 1840 galt als klassische Lehre die Ansicht Simons von Thessalonich (15. Jahrh.): Der Ehevertrag

ist das Wesen des Sakramentes. Das höhere Alter dieser Theorie beweisen auch die Tatsachen, daß früher eine zweite oder dritte Ehe nicht gesegnet wurde, daß vor der 89. Novelle Leos des Weisen (893), welche die Segnung zur Pflicht machte, selbst die erste Ehe oft keinen Segen erhielt, und daß für die Unfreienehe erst 1092 die Segnung verpflichtend wurde. Auch wurden neubekehrte Eheleute nicht der Zeremonie der Krönung unterworfen und ihre Ehe doch als gültig angesehen. Der Ersatz lateinischer Lehrbücher durch russische (um 1840) und das damit verbundene stärkere Hinneigen zur positiv-rechtlichen Theologie auf Kosten der spekulativen, ließ diese ältere Ansicht zurücktreten und nahm die kirchlichen Zeremonien, die rechtlich zur Gültigkeit vorgeschrieben waren, in die Wesensbestimmung hinein. Dazu kamen polemische Gründe gegen Sekten, welche den Priester bei der Eheschließung ablehnten. Ihnen gegenüber wurde nun seine Notwendigkeit stärker betont. Die Griechen folgten den Russen, wie auch die Serben und Rumänen. Eine Ausnahme macht der berühmte serbische Kanonist Milasch (Athen 1906). W.

184. Segarra, F., S. J., Todavía una palabra sobre „Definiciones ex cathedra olvidadas": EstudEcl 7 (1928) 376—384 542—552. — A. Straub hatte in einem Artikel der ZKathTh 52 (1928) 79—84 (s. Schol 3 [1928] 621 n. 358) die von Segarra gemachte Entdeckung, daß der Johannes XXII zugeschriebene Satz: „Puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo, afficiendas" ein Einschiebsel sei, anerkannt. Dafür hatte er aber zu zeigen gesucht, daß in den vorhergehenden echten Worten: „poenis tamen ac locis disparibus puniendas" doch der Limbus gelehrt und die poena sensus für die nur mit der Erbsünde Sterbenden ausgeschlossen werde. Denn nur an dem Ort, an dem die mit persönlicher schwerer Schuld Gestorbenen sich befänden, sei das Feuer der Hölle, gemäß dem Worte Christi: „Weichet von mir in das Feuer..." Segarra will die von P. Straub gebotene Erklärung oder Schlußfolgerung nicht als zwingend anerkennen. Er macht darauf aufmerksam, daß nicht nur die Dichter, sondern auch die Prediger und Aszeten in der Hölle verschiedene Gefängnisse unterschieden je nach den verschiedenen Strafen. Deshalb könnten die Worte des Papstes noch einen guten Sinn haben, wenn man annehme, in dem den Teufeln bereiteten Höllenfeuer seien die mit persönlicher Schuld Behafteten, während die nur mit der Erbsünde Beladenen in einem andern Teil des Höllenfeuers leiden würden. Daher sei es nicht sicher, daß der Papst für die nur in der Erbsünde Sterbenden die Freiheit von den Strafen der Sinne gelehrt habe oder daß sich diese Lehre aus den Worten des Papstes erschließen lasse. Dieser Gedankengang Segarras wäre überzeugender, wenn sich eine Stelle bei einem Theologen oder in einem kirchlichen Erlaß nachweisen ließe, wo die „loci dispares" der Hölle in der angegebenen Weise verstanden wären. — In dem zweiten Artikel bringt der Verfasser gute Gründe gegen den Versuch, in den Worten Klemens' VI., worin vom „ignis" des Fegfeuers die Rede ist, eine Definition des wirklichen Feuers nachzuweisen. Deneffe.

3. Moral und Kirchenrecht

185. Colli-Lanzi, Camillus, Theologia moralis universa iuxta Codicem Iuris Canonici in memoriae auxilium aptiori methodo digesta, seminariis, examinatoribus, et concursum adeuntibus perutilis. 3 Vol. 8° (362 423 371 S.) Taurini 1926 1927 1928, Marietti. *L* 15.—; 16.—; 15.— Die bisher vorliegenden drei Bände bieten die allgemeine Moral (Vol. I), und aus der besonderen Moral die Tugend- und Pflichtenlehre (Vol. II u. III); die Sakramentenlehre (Vol. IV) steht noch aus. Das Werk befolgt die bewährte kasuistisch-grundsätzliche Methode; indes wiegt das kasuistische Element an einzelnen Stellen vielleicht doch etwas zu sehr vor.

Allerdings findet dies seine Erklärung in dem Zweck, den es verfolgt. Der Verfasser will vor allem der Praxis des Seelsorgsgeistlichen dienen, dem er klar und übersichtlich die notwendigen Begriffe und Prinzipien bietet sowie die Hauptanwendungsfälle darlegt zugleich mit der Art des Vorangehens. Die klaren Einteilungen, die leicht verständliche Sprache, die Kürze und Knappheit der Auseinandersetzung sind diesem Zweck sehr dienlich. Den Seelsorgern, die in ihren Bildungsjahren nur das frühere Recht kennen gelernt haben, wird die im Anfang des ersten Bandes (x ff.) gebotene Übersicht der wesentlichsten Abweichungen des neuen Rechtes sehr willkommen sein. — Die Beantwortung der spekulativen Frage über die „formalis ratio ebrietatis" (Vol. I, n. 500) bedürfte wohl noch einer etwas genaueren Fassung. Die „artificialis privatio totalis quoad usum rationis" zugleich mit der „privatio proximae potestatis utendi ratione ad omnem subitam necessitatem" genügt für sich allein nicht, um die „gravis malitia ebrietatis" zu begründen; denn dieser Tatbestand wird auch bei jeder tiefen und vollen Narkose verwirklicht. Man wird das eingangs vom Verfasser angeführte Element „tantum ob voluptatem" in die „ratio formalis constituens malitiam" einbegreifen müssen. — Bezüglich der „testamenta informia" vertritt der Verfasser die weit vorherrschende Ansicht, daß sie im Bereich des Gewissens gültig sind und deshalb „ex titulo iustitiae strictae" verpflichten, wenn und soweit sie in „favorem causae piae" gemacht sind (Vol. II, n. 1326). Vor Jahren war die Frage Gegenstand mehrfacher Erörterung im Schrifttum; einige neigten damals zu der entgegengesetzten Ansicht, zumal sie glaubten, daß die Worte des can. 1513 § 2 „heredes moneantur" das Vorhandensein einer strengen Rechtsverpflichtung eher zu leugnen als vorauszusetzen schienen. — Wenn ich die kurze Bemerkung über die „restitutio damni illati domino prorsus incerto" richtig verstehe (Vol. III, n. 1764), so lehnt auch der Verfasser die von einigen wenigen verfochtene Ansicht ab, daß eine „obligatio restitutionis, orta ex actione mere damnificante" nicht zu betonen sei, wenn der „dominus laesus" völlig unbekannt ist. Der Verfasser fordert in solchem Fall eine „restitutio ad pauperes" oder „ad causas pias". Hürth.

186. Menéndez-Reigada, J. G., El Pseudo-Probabilismo de Fray Bartolomé de Medina: CiencTom 20 I (1928) 35—57. — Die Arbeit enthält ein Doppeltes: Ausfälle gegen Kasuisten und Probabilismus und nach fast 350 Jahren die erste richtige Interpretation von Medina (In 1, 2, q. 19, a. 6), die zur Evidenz zeigt, daß der ganze Probabilismus kein anderes historisches Fundament hat als eine falsche Auslegung einiger Worte Medinas. So glaubt M.-R. — In Betreff des ersten Punktes kann ich mich sehr kurz fassen: Wenn der Probabilismus so unheilvolle Wirkung hat, wie kann alsdann das kirchliche Lehramt ohne schwerste Pflichtvergessenheit es dulden, daß er seit mehr als hundert Jahren unter seinen Augen Jahr für Jahr an der Päpstlichen Universität Hunderten von Zuhörern aus allen Weltteilen vorgetragen, und ebenso daß er an zahllosen Seminarien und Ordensschulen gelehrt wird? — Medina stellt die Frage: „Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem relicta probabili an satis sit sequi opinionem probabilem", und antwortet: „Mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit." Dies besagt nach M.-R. nur Folgendes: Wenn ich mir auf Grund von äußeren oder inneren Momenten eine feste Ansicht gebildet habe, die ich als die wahrscheinlichere ansehe, dann darf ich ihr folgen, auch wenn andere die entgegengesetzte als die wahrscheinlichere werten. Es kann hier nur der eine oder andere Grund, dem M.-R. besondere Bedeutung beilegt, berührt werden: 1. Sonst würde Medina sich im selben Kapitel evident widersprechen; denn bei der Behandlung des „dubium" stellt er auf: „Quando pro una parte certum est [sc. de liceitate] et pro altera dubium, peccatum est sequi id quod dubium est. Hic enim habet vim regula magistralis: In dubio

tutior pars eligenda est." Kein Probabilist kann das schreiben. — Antwort: Jeder Probabilist muß dies schreiben; denn es handelt sich um ein „dubium ultimo-practicum conscientiae, quod hic et nunc removeri non potest". — 2. Medina verlangt die Anklage von zweifelhaften Sünden. Ein Probabilist würde die Pflicht leugnen. — Antwort: Nach Medina handelt es sich hier gar nicht um eine kontroverse Ansicht oder um den begründeten Zweifel an der Erlaubtheit einer Handlung, sondern um ein sicheres Gesetz, dessen Forderung trotz eines zweifelhaften Tatbestandes andauert. — 3. Der Platz für die Behandlung des Probabilismus wäre unter der „conscientia dubia". Medina behandelt ihn nicht dort, sondern im folgenden Kapitel, wo er von der „opinio" redet. — Antwort: Tatsache ist, daß die zeitgenössischen Moralisten wie Kajetan, Navarra, Vazquez, Azor die Frage nach dem Moralsystem gerade unter „opinio" behandeln. „De delectu opinionum" ist mehrfach der Titel. — 4. Das dritte Kapitel mit der Frage: „Utrum sit licitum agere contra propriam opinionem", soll über Fragen handeln, die sich auf den subjektiven Zustand der „opinio" (des Meinens) beziehen. — Antwort: Davon ist nebenbei auch die Rede, fast ausschließlich aber von der objektiven „opinio", der Schulmeinung. „Opinio propria" bedeutet nicht nur den subjektiven Zustand des Meinens, sondern auch den Inhalt, die Lehrmeinung, der ich praktisch folge. — 5. Die Frage: „Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem relicta probabili", soll ein Spezialfall des dritten Kapitels und seiner eben genannten Frage sein. M.-R. geht so weit, daß er (53) bei Angabe der Disposition auf eigene Faust die Antwort auf die Frage als „quarta conclusio" in das dritte Kapitel einreiht. — Antwort: Schon das Äußere verbietet eine solche Einreihung; denn Kap. 3 schließt vorher nach Art scholastischer Quästionen mit der Antwort auf die „argumenta in principio" ab. Die neue Frage steht mit der vorhergehenden auf völlig gleicher Stufe und ist ebenso aufgebaut („dubia, responsio principalis cum argumentis, solutio dubiorum"). Doch genug. Es war bis heute jedem Leser evident, daß in diesem Abschnitt Medinas „opinio probabilis" nicht jene Ansicht bedeutet, die ich subjektiv als „probabilior" ansehe, während andere die entgegengesetzte für „probabilior" halten, sondern jene, die durch gute Gründe gestützt ist, wenn ich vielleicht auch glaube, daß die entgegengesetzte Meinung wahrscheinlicher ist. Und ich vermute, es wird auch so bleiben. Die Ansicht von T. Richard, nach welcher ich dadurch, daß ich einer Ansicht zustimme, eo ipso die entgegengesetzte als unwahrscheinlich verwerfe, spielt auch bei M.-R. hinein. Sie ist von anderer Seite (Schol 1928, 315 f.) so gründlich als haltlos und jeglicher Erfahrung widersprechend dargetan, daß jedes weitere Eingehen überflüssig ist. M.-R. preist die alten Moralisten, die ohne ein System die Fragen lösten, im Gegensatz zu den modernen mit ihren Moralsystemen. Richtiger wäre es, zu sagen, daß die Alten sich die Frage noch kaum gestellt hatten, die von den Neuern noch weit über Medina hinaus mit viel Scharfsinn und unendlicher Mühe bis in die letzten Konsequenzen verfolgt wird. Oder sieht M.-R. es etwa als vollkommener an, mit Kajetan und, wenn wir Kajetan glauben dürfen, auch mit Thomas (Quodl. 8, a. 13) gelegentlich den Tutiorismus zu verteidigen, der später von der Kirche verurteilt wurde? Pelster.

187. Richard, Tim., O. P., Le perfectiorisme et saint Thomas. — Ders., A propos du perfectiorisme: RevThom 33 (1928) 1—26 276—281. — Es gibt Dinge, die an sich nur Gegenstand eines Rates, nicht Gegenstand eines Gebotes sind. Trotzdem kann infolge bestimmter Umstände eine Sache des Rates zu einer Sache des Gebotes werden (z. B. durch ein Gelübde). Ist der Umstand, daß eine Sache des Rates in sich und für den Handelnden vollkommener ist und als solche klar erkannt wird, genügend, um eine Verpflichtung unter Sünde zu begründen, sie also zu einer „res praecepti" zu machen? Dieser Frage nach der Verpflichtung zum Vollkommeneren gilt der vorliegende Artikel; er will sie beantworten „ad

mentem s. Thomae". Es ist ein Vorzug der Arbeit, daß sie schrittweise zunächst die Vorfragen untersucht und dann mit mustergültiger Klarheit auf die verschiedenen Quellen hinweist (namentlich auf die verschiedenen „Umstände"), aus denen bezüglich einer bestimmten hier und jetzt zu setzenden Handlung eine „Verpflichtung unter Sünde" sich ergeben kann. Beachtenswert ist der Abschluß der Abhandlung: Man möge durchaus dazu ermuntern, bei dem eigenen Handeln nicht nur nach der strengen Pflicht zu fragen, sondern darüber hinauszugehen. „Mais il est bien entendu que la doctrine reste ce qu'elle est: la forcer, l'exagérer sous prétexte de mieux en assurer l'exécution, est chose dangereuse. . . Les actes de vertu qui ne tombent pas sous le commandement sont un appel à notre générosité" (26). — Der zweite Artikel ist eine kurze Antwort auf einige (a. a. O. veröffentlichte) Einwendungen und Fragen, die an den Verfasser bezüglich des ersten Artikels von Kanonikus E. Ranwez gerichtet worden sind. Die Antwort hebt einige Punkte schärfer hervor, bietet aber sachlich nichts Neues.
Hürth.

188. Garrigou-Lagrange, R., O. P., La tendance à la perfection et les actes de charité imparfaits: RevThom 33 (1928) 388—411. — Nach Thomas (S. theol. 2, 2, q. 184, a. 3) ist die „perfectio caritatis" Gegenstand des Gebotes der Liebe, nicht Sache des bloßen Rates. Von den Thomisten wird dieser Gedanke ziemlich allgemein dahin verstanden, daß die „Vollkommenheit der Liebe" unter das Gebot falle nicht als eine Sache, die hier und jetzt unmittelbar zu verwirklichen ist, sondern als das Ziel, nach dem alle ohne Ausnahme, entsprechend ihren Verhältnissen, streben müssen. Anderseits fehlt es nicht an Texten, in denen Thomas von „unvollkommenen" Liebesakten spricht. Der Artikel stellt sich nun das Ziel, bezüglich folgender zwei Punkte einige Thomastexte, die etwas in Vergessenheit geraten sind, ins Gedächtnis zurückzurufen: „1. Les actes de charité imparfaits (remissi) sont-ils méritoires et obtiennent-ils aussitôt une augmentation de charité? 2. Y a-t-il de soi et toujours faute vénielle à ne pas atteindre le maximum de générosité dont on est moralement capable hic et nunc?" — Der Verfasser glaubt, daß bezüglich der ersteren Frage und überhaupt bezüglich der Pflicht der „vollkommenen Liebe" Suarez sich von der Lehre des „Doctor angelicus" entfernt habe, auf die man heute mehr und mehr zurückkomme. — Bezüglich der zweiten Frage, die wieder die Frage nach der Möglichkeit einer „imperfectio positiva" ist, gibt der Verfasser die Möglichkeit zu und bemerkt zu diesen Fällen: „Dans ceux-ci, croyons-nous, on ne préfère pas le délectable à l'honnête, mais un bien honnête plus facile à un autre plus difficile, réalisable pourtant" (405). Wichtig für eine richtige Beantwortung der ganzen Kontroverse ist auch die folgende grundsätzliche Bemerkung: „N'oublions pas que la vertu ne consiste pas en un indivisible, qui serait celui du maximum de générosité réalisable hic et nunc, au-dessous duquel il n'y aurait place que pour le péché véniel et le péché mortel" (407). — Der törichte Einwand, daß das hier und jetzt geringere (sittliche) Gut, als solches und weil es ein solches, für den Wählenden überhaupt kein sittliches Gut, sondern ein sittliches Übel sei, findet eine berechtigte Abfertigung in dem klaren und so selbstverständlichen Satz: „Le moindre bien n'est pas un mal, mais en toute vérité, il est seulement un moindre bien" (411).
H.

189 190. De imperfectione et veniali peccato. E. Mersch S. J., Disputatio prior; A. Vermeersch S. J., Disputatio altera: PeriodMorCanLit 27 (1928) 186—194 194—220. — Die Frage nach der moralischen Bewertung der sog. „positiven Unvollkommenheiten", ob sie lediglich als solche schon „Sünde" oder auch ohne Sünde möglich sind, kommt nicht zur Ruhe. Leider wird die Bedeutung der Frage durch die Zähigkeit der Parteien weit über das berechtigte Maß aufgebauscht. Von den genannten Artikeln

vertritt der erste mit wohltuender Mäßigung die Auffassung, daß solche Unvollkommenheiten auch ohne Sünde geschehen können; der zweite mit um so größerer Bestimmtheit die entgegengesetzte Ansicht. Ein eigentlich neuer Beweisgrund wird hier vom Verfasser nicht beigebracht; im wesentlichen werden die schon früher angeführten Gründe, aber mit größerer Bestimmtheit der Sprache, wiederholt. Es sei darum auf das schon früher hier Gesagte verwiesen (siehe Schol 3 [1928] 624, n. 364 und die dortigen weiteren Angaben). H.

191. Hugon, Ed., O. P., De epikeia et aequitate: Angel 5 (1928) 359 bis 367. — Eine Untersuchung der Frage, worin Wesen und Eigenart der „aequitas" und „epikeia" besteht und ob sie in der Tat eine sittliche Tugend darstellen. Die „aequitas" kommt in einer doppelten Rücksicht zum Ausdruck: einmal als „aequa interpretatio mentis legislatoris" (epikeia), sodann in einer „aequa mitigatio stricti iuris". Unter der ersten Rücksicht (also als „Epikie") ist ihre Aufgabe diese: „Praetermissis verbis legis, in casibus particularibus, ubi sequi legem esset malum, interpretatur voluntatem legislatoris, commune bonum intendentis, et procurat id, quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas." Als solche ist sie eine sittliche Tugend und gehört der „iustitia legalis" zu; sie findet keine Anwendung bei den „prima et universalissima principia legis naturalis", auch nicht bei den „principia primo deducta generalia"; wohl bei einigen „principia non primaria"; sie gilt nach dem Verfasser auch nicht bei „leges irritantes". — Die „aequitas" hat aber auch den andern Sinn einer „iustitia naturalis" und insofern „inclinat ad actum laudabilem, qui est ius rigorosum mitigare, efficitque ut sponte aliquid de iure nostro remittamus, et iure nostro utamur modo tantum, qui sit homine dignus" (ein solcher Akt der Billigkeit liegt vor, wenn der Gläubiger dem Schuldner, der in Zahlungsschwierigkeit ist, während er selbst jetzt des Geldes nicht bedarf, einen Aufschub bewilligt). Auch so gefaßt ist die „aequitas" eine sittliche Tugend; als „pars potentialis" ist sie der „iustitia" zuzuweisen, hat aber auch engere Beziehungen zur „caritas". — Die „aequitas" selbst bedarf der höheren Norm und Leitung der „prudentia". — Der Artikel des so unerwartet verstorbenen Theologen ist in seiner maßvollen Abwägung und sichern Klarheit sehr zu begrüßen; er bringt wieder zum Bewußtsein, daß die Gesetze für die Menschen da sind und nicht die Menschen für die Gesetze, namentlich nicht für den starren und toten Buchstaben des Gesetzes. H.

192. Stinnesbeck, H. J., Berufswahl und Berufsberatung: BonnZThS 5 (1928) 336—354. — Der Artikel verfolgt das Ziel, Außenstehenden einen Einblick in die Arbeitsweise der „Berufsämter" zu geben, deren Bedeutung von immer weiteren Volksschichten erkannt und gewürdigt zu werden beginnt. Behandelt werden: Geschichte der Berufsberatung und der Berufsämter, die wirtschaftspolitischen, die berufspädagogischen Aufgaben derselben, die Voraussetzungen für die Berufswahl, die Unterlagen für die Berufsberatung, die eigentliche Berufsberatung, weitere Aufgaben des Berufsamtes. — Die Darstellung bietet in der Tat einen guten Einblick, und es wird zugegeben werden müssen, daß von den „Berufsämtern" wirksame Hilfe und viel Segen ausgehen kann. Anderseits darf aber nicht übersehen werden, daß die öffentlichen Berufsämter auch parteipolitisch und weltanschaulich ausgenützt werden können, und daß das Bestreben, die Berufsberatung usw. bei diesen öffentlichen Berufsämtern zu monopolisieren, eine Gefahr der vollständigen Laïsierung und Verweltlichung der ganzen Berufsangelegenheit mit sich bringt. Kein Seelsorger wird die wirksame Hilfe dieser Ämter geringschätzen oder abweisen wollen; aber er wird sich bewußt bleiben, daß die Berufswahl in letzter Linie, gerade in ihren weittragendsten Alternativen, eine religiös-sittliche Frage ist, die die Seelsorge und den Seelsorger nicht gleichgültig lassen kann. H.

193. Keller, Fr., Seelsorglicher Wert der Todesstrafe?: Das Heilige Feuer 16 (1929) 178—181. — Es wird in Abrede gestellt, daß der „seelsorgliche Nützlichkeitswert" (d. h. der Umstand, daß der Verbrecher zu einer aufrichtigen Bekehrung veranlaßt werde) als eine Rechtfertigung der Todesstrafe angesehen werden könne. — Gewiß gibt dieser Umstand für sich allein keinen Beweis ab; aber wenn anderswoher die Berechtigung der Todesstrafe feststeht, darf er doch als eine, wenn auch untergeordnete „confirmatio" angeführt werden. — Der Artikel ist keine wissenschaftliche Stellungnahme zum Problem der Todesstrafe und will es offenbar auch nicht sein; aber es werden in ihm einige grundsätzliche Bemerkungen ausgesprochen, die nicht ohne Entgegnung gelassen werden dürfen. Als Grund, weshalb auch vom moraltheologischen Standpunkt aus die Abschaffung der Todesstrafe zu fordern sei, wird angegeben: „weil wir sie als durchaus unnötiges und unerlaubtes, der heidnischen Minderwertung des individuellen persönlichen Leibeslebens entstammendes Strafmittel einer sich selbst vergottenden Staatsallmacht ansehen" (180). Soweit diese Behauptung im nächstliegenden Sinn der Worte genommen wird, wendet sie sich nicht nur gegen die Beibehaltung und Anwendung der Todesstrafe bei einem bestimmten Volk, zu einer bestimmten Zeit und unter ganz bestimmten Kultur- und Rechtsverhältnissen (darüber kann man verschiedener Ansicht sein), sondern gegen die Institution der Todesstrafe überhaupt, so daß sie jeder staatlichen Autorität das grundsätzliche Recht zur Verhängung der Todesstrafe abspricht. Das steht aber in klarem Widerspruch zur Heiligen Schrift des Alten wie des Neuen Testamentes, zur einstimmigen Lehre der Väter und Theologen und zu wiederholten ausdrücklichen Erklärungen des Heiligen Stuhles. In der „Professio fidei", die 1208 den Waldensern vorgeschrieben wurde, heißt es: „De potestate saeculari asserimus, quod sine peccato mortali potest iudicium sanguinis exercere, dummodo ad inferendam vindictam non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte procedat" (Denzinger 425). Hat K. den oben angeführten Satz in einem andern Sinn verstanden, so wäre eine deutliche Erklärung dieses vielleicht zulässigen Sinnes durchaus notwendig gewesen. — Zur Rechtfertigung der Todesstrafe hat man sich auch „auf den Wert des blutigen Ernstes der Sühne für die moralische Ordnung überhaupt" berufen. Der Verf. meint: „Es nimmt sich denn doch wirklich grotesk aus, wenn man annimmt, daß die moralische Ordnung, die durch Blutvergießen oder sonst ein Verbrechen verletzt wurde, durch ein strafrechtlich angeordnetes Blutvergießen, durch eine zweite Lebenstötung gesühnt werden könne. . . . [Es] könnte leicht eingesehen werden, daß die moralische Ordnung, die das Töten eines Menschen verbietet, nicht gesühnt werden kann durch eine, wenn auch gesetzlich gebilligte voll bewußte und gewollte Menschentötung. Ein solches Vorgehen hieße wirklich den Teufel durch Beelzebub austreiben" (178). Wenn mit diesen Worten gesagt sein soll, es sei „grotesk" anzunehmen, daß der rein materielle Vorgang des Blutvergießens als solcher einen sühnenden Wert in der moralischen Ordnung habe, so ist dagegen nichts einzuwenden. Aber das Gegenteil wird auch von niemand behauptet. Ist aber der Sinn der obigen Worte, es müsse geleugnet werden, daß der materielle Vorgang des Blutvergießens, insofern er Ausprägung und Verwirklichung seelischer, rechtlich-sittlicher Beziehungen und Werte ist, ohne Sinn, ohne Sühnewert und Sühnebedeutung in der moralischen Ordnung sei, so ist die Richtigkeit dieser Behauptung durchaus in Abrede zu stellen. So betrachtet, kann das Blutvergießen einen eminent ethischen Sinn und hohen Sühnewert haben und hat ihn in der Tat, wenn es zur Sühne schwerster Verbrechen von der rechtmäßigen Autorität verfügt wird. Die entgegengesetzte Auffassung führt in der vom Verfasser angewandten ganz allgemeinen Prägung zu theologisch unannehmbaren Konsequenzen. Die Sühne für die Sündenschuld der ganzen Menschheit wurde im Opfertod Christi, durch das Vergießen seines Blutes,

geleistet; darüber läßt die Soteriologie und die Schrift keinen Zweifel (vgl. z. B. Röm. 3, 25; 5, 9; Eph. 1, 7; Kol. 1, 20; Hebr. 9, 3—14; 10, 19; 1 Petri 1, 2 19; 1 Joh. 1, 7). Gewiß war der Opfertod Christi keine „Strafe", die Christus zugefügt wurde; gewiß leistete er keine Sühne für irgend eine, wenn auch die kleinste persönliche Schuld; aber trotzdem ist sein blutiger Tod wirkliche (wenn auch stellvertretende) Sühne der durch die Sünden der Menschen gestörten und verletzten sittlichen Ordnung. Diese Sühne liegt allerdings nicht in dem rein materiellen Vorgang des Blutvergießens; aber das hindert nicht, daß das „Blutvergießen" wesentlich zu der von Gott geforderten und angenommenen „Sühne" gehört; daß es ein wesentlicher Teil des Erlösungswerkes ist, wie es Gott in seiner Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit durch freien Entschluß festgesetzt hat. Also ist es nicht „grotesk", sondern katholisch, richtig und wahr, daß die moralische Ordnung, die durch ein Verbrechen verletzt wurde, durch eine zweite Lebenstötung gesühnt werden könne. H.

194. Cocchi, Guidus, C. M., Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum. Vol. I—VI VIII; I in 3., die andern Bände in 2. Aufl. 8° (220 222 476 356 272 452 432 S.) Taurinorum Augustae 1925 bis 1928, Marietti. *L* 7.—; 7.50; 14.—; 10.50; 8.—; 13.50; 12.— Die Vollendung des Werkes, die seit 1925 für jedes Jahr angekündigt war, ist noch immer nicht erfolgt; es stehen noch aus der ganze Abschnitt „De Sacramentis" aus dem dritten Buch des CIC, außerdem das ganze vierte Buch „De processibus". Die vorliegenden Bände erfüllen ihren Zweck, als Leitfaden den akademischen Vorlesungen zu Grunde gelegt zu werden, sehr gut. Die einzelnen Abschnitte folgen den betreffenden Teilen des kirchlichen Gesetzbuches, so daß das Buch auch Verwendung finden kann in einer eigentlichen „schola textus". — Tiefergehende wissenschaftliche Begründung, historische Entwicklung und Überblicke wird der akademische Unterricht ergänzend hinzufügen müssen; desgleichen ist von dem Werke die „Problematik" ferngehalten. Es bietet gute begriffliche Erläuterungen, eine klare Wort- und Sacherklärung der einzelnen Canones, übersichtliche Dispositionen der einzelnen Abschnitte des CIC, gute Gegenüberstellungen zum früher geltenden Recht, zahlreiche Verweise auf die gebräuchlichsten anderen Kommentare des kirchlichen Gesetzbuches und die verschiedenen Ansichten der neueren Autoren. Einer kurzen Orientierung und einer ersten Einführung in das geltende kirchliche Recht wird das Werk treffliche Dienste leisten; zu umfangreicheren und tieferen wissenschaftlichen Arbeiten werden andere Werke ergänzend beigezogen werden müssen. H.

195. Fanfani, Ludovicus J., O. P., De indulgentiis, Manuale theoretico-practicum ad normam Codicis Iuris Canonici, ed. 2. 8° (XII u. 150 S.) Taurini-Romae 1926, Marietti. *L* 8.— Der erste allgemeinere Teil handelt „De indulgentiis in genere" (1—62); neben Begriffsbestimmung, Ursprung des Ablasses, Gewalt, ihn zu erteilen usw. werden die allgemeinen Bestimmungen des positiven Kirchenrechtes (can. 911—936) dargelegt. Der zweite Teil befaßt sich mit einzelnen bestimmten Ablässen (63—141). — Das Buch bietet eine knappe und gute Übersicht sowohl nach der theoretischen wie praktischen Seite. — Bezüglich der Rosenkranzablässe macht der Verfasser auf den Unterschied aufmerksam zwischen den Ablässen, die für die Gebete als solche oder für das Beten des Rosenkranzes verliehen sein können, und den Ablässen, die an den Gebrauch des materiellen Rosenkranzes geknüpft sind; „ita e. gr. si quis Rosarium B. V. M. recitat sine corona, non ideo amittit indulgentias pro recitatione Rosarii concessas, sed illas tantum amittit, quae concessae sunt pro usu coronae benedictae, dum Rosarium recitatur" (125). Die Frage ist in jüngster Zeit wieder erörtert worden im Anschluß an den von Pius XI. verliehenen vollkommenen Ablaß für diejenigen, die „coram ss. Sacramento" den Rosenkranz beten. H.

196. Cappello, Felix M., S. J., Tractatus Canonico-Moralis de Sacramentis. Vol. I²: De Sacramentis in genere, De Baptismo, Confirmatione et Eucharistia; Vol. II, pars I: De Poenitentia; Vol. III²: De Matrimonio (Appendix: De iure matrimoniali Orientalium). 8° (745 896 988 S.) Taurinorum Augustae 1928 1926 1927, Marietti. *L* 28.—; 32.—; 35.— Die Eigenart des Werkes ist gekennzeichnet durch den Zweck, dem es dienen will. Als „tractatus canonico-moralis" berücksichtigt es in erster Linie die für das praktische Verhalten bestimmenden sittlichen und rechtlichen Normen; die dogmatische Seite tritt, was These und Beweise angeht, dahinter zurück. Die rechtlich-sittliche Seite der Sakramententheologie ist nun nach Inhalt und Form sehr gut besorgt. Es dürfte kaum irgend eine Frage von Bedeutung geben, die nicht sowohl bezüglich der grundsätzlichen Beurteilung als auch bezüglich der praktischen Schlußfolgerung zur Sprache käme. Die Darstellung zeichnet sich aus durch mustergültige Klarheit. Die Stellungnahme des Verfassers ist eindeutig und bestimmt, vielleicht zuweilen etwas zu bestimmt; dem Verfasser liegt es offenbar nicht, eine strittige Frage einfach offen zu lassen. — Für die nordischen Verhältnisse dürften die Ausführungen über die Frühkommunion der Kinder (Vol. I, n. 529 ff.) von besonderem Interesse sein; die gedankliche wie willensmäßige Einstellung zu dem „Möglichst-Früh" ist lehrreich. — Die Ansicht des Verfassers (Vol. II, n. 489 ff.), daß rücksichtlich der Beichtjurisdiktion im Falle des „error communis" eine „suppletio" durch die Kirche stattfinde, auch wenn ein „error" vorliegt, der nur „de iure communis", nicht „de facto communis" ist (d. h. wenn ein „factum publicum" vorliegt, das seiner Natur nach zwar geeignet ist, einen allgemeinen Irrtum herbeizuführen, ihn aber in Wirklichkeit noch nicht herbeigeführt hat), ist zwar nicht ohne Widerspruch geblieben, dürfte aber doch für die Praxis als hinreichend sicher gelten. — Bei Erörterung der „forma substantialis" des Eheabschlusses (Vol. III, n. 670) wäre vielleicht etwas genauer darauf einzugehen, worin das Wesen des „exquirere consensum" besteht im Gegensatz zum bloßen „recipere manifestationem consensus". Die Praxis hat hier gezeigt, daß schwierige Verwicklungen und Unsicherheiten entstehen können, wenn einmal aus was immer für einem Grund alle und jede ausdrückliche „interrogatio de voluntate contrahendi" unterblieben ist und sich nun die Frage erhebt, ob trotzdem ein „exquirere consensum" in dem „totus modus agendi" erblickt und eine solche Ehe somit trotzdem als gültig geschlossen angesehen werden kann. H.

197. Vermeersch, A., S. J., De metu qui, saltem ex lege positiva, excusat ab obligationibus vitiato consensu susceptis, praecipue de metu ab intrinseco vel extrinseco: PeriodMorCanLit 27 (1928) 138*—144*. — Can. 214 § 1 bestimmt, daß „metus gravis" bei Empfang der höheren Weihen unter gewissen Voraussetzungen die Verpflichtung zum Breviergebet und Zölibat fernhält. Der Artikel legt dar, daß hierfür nur jener „metus gravis" in Betracht kommt, der in dem Weihekandidaten durch das verursachende Tun einer „causa libera" (durch Bitten, Drohungen usw.) wachgerufen oder merklich gesteigert wird; nicht aber ein „metus gravis", der von einer (innern oder äußern) „causa necessaria" ausgeht oder nur „occasione actionis" einer „causa libera" entsteht. Infolgedessen gibt z. B. die bloße Tatsache, daß jemand bei Verweigerung des Empfangs der Weihen zu dem untersten Lebensstand, dem er entstammt, hätte zurückkehren müssen, oder daß die Eltern eine solche Weigerung äußerst schmerzlich empfunden hätten, keinen Grund und Anhaltspunkt ab, die Verpflichtung zum Breviergebet und Zölibat mit Berufung auf can. 214 anzufechten. — Der Artikel ist geeignet, von voreiliger Übernahme der heiligen Weihen zurückzuhalten und nach Empfang derselben das Aufkommen und Festhalten aussichtsloser Hoffnungen auszuschalten. H.

198. Coronata, Matthaeus Conte a, O. M. C., Institutiones Iuris Canonici. Vol. I. gr. 8° (954 S.) Taurini 1928, Marietti. *L* 50.— Ein gutes Lehrbuch des Kirchenrechts, das nicht nur Schülern, sondern auch Lehrern und Praktikern gute Dienste leisten wird. Klarheit der Darstellung in Aufbau und Sprache, gute Verarbeitung der neueren kanonistischen Literatur und der Entscheidungen des Heiligen Stuhles, reiche Fülle des behandelten Stoffes sind besondere Vorzüge des Buches. Für tieferes Eindringen in Einzelfragen werden hinreichende Fingerzeige gegeben. Brust.

199. Ojetti, B., S. J., Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Lib. I: Normae generales. gr. 8° (354 S.). Lib. II: De Personis (Canones praeliminares 87—107. Romae 1927 et 1929, Apud Aedes Universitatis Gregorianae. — Ein wirklich vorzüglicher Kommentar zu den Canones 1—107 des CIC. Maßvoll und fein abwägend im Urteil, zeigt der gelehrte Professor der Gregorianischen Universität in diesem elegant geschriebenen Buche eine tiefe Kenntnis des alten und neuen Kirchenrechts, sowie große Vertrautheit mit den Werken der großen alten Kanonisten. Klar zieht er die Verbindungslinien vom Kirchenrecht zum römischen Recht. Das Buch beweist die hervorragende Befähigung des Verfassers, in die Prinzipien des Kirchenrechts einzuführen. B.

200. Hülster, Placidus, O. Cist., Codicis Iuris Canonici interpretatio authentica 1917—1927, seu collectio responsorum Pontificiae Commissionis ad Codicis Canones authentice interpretandos. 8° (48 S.) Paderborn 1928, Schöningh. *M* 1.60 — Die kostbare, durch das neue kirchliche Rechtsbuch gewonnene Rechtssicherheit zu wahren, ist eifrige Sorge der Kirche; daher die Einsetzung der Päpstlichen Kommission für die amtliche Auslegung des Rechtsbuches. Deren Entscheidungen (responsa) zu sammeln, sie zeitlich und nach der Reihenfolge der Canones zu ordnen und so für Wissenschaft und Seelsorge der Rechtseinheit dienstbar zu machen, ist Aufgabe und Erfolg des vorliegenden Büchleins. Keller.

201. Schrems, Karl, Zweiter Katechetischer Kongreß München 1928. 8° (512 S.) Donauwörth 1928, L. Auer. *M* 10.—; geb. *M* 11.— Nach einem flüchtigen Überblick über die Vorgeschichte des Kongresses als Einleitung werden in zwei Hauptabschnitten geboten: die Referate und Diskussionen der Vollversammlungen; die Referate und Diskussionen der Sektionsversammlungen (Sektion für höhere Lehranstalten, für Berufsschulen, für Hilfsschulen, für Diaspora). Die Referate der Vollversammlungen sind die folgenden: Die katechetische Bewegung; Wertlehre und Religionspädagogik; Wertpädagogischer Religionsunterricht; Das Arbeitsprinzip im katholischen Religionsunterricht; Arbeitsunterricht im katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen; Alte und neue Unterrichtsstilistik; Liturgische Bewegung und religiöse Erziehung in der Volksschule; dasselbe an der höheren Schule; Das Firmalter; Verbindung von Biblischer Geschichte und Katechismus an der Oberstufe; Körperkultur und religiös-sittliche Erziehung; Lexikon bzw. Handbuch für Katechetik; Katechetische Bibliographie. — Es muß grundsätzlich davon Abstand genommen werden, auf Einzelheiten einzugehen; auf ein solches Ansinnen wäre dasselbe zu antworten, was in dem Buche ein Referent einem Diskussionsredner entgegnet: „Man müßte ganze Bücher darüber schreiben und könnte einige Jahre ein Kolleg darüber lesen." Das Gesamturteil geht dahin, daß in dem Buch eine Fülle (vielleicht eine Überfülle) von Ideen und Anregungen geboten wird, die sowohl der theoretischen Weiterbildung als auch und vor allem der praktischen Betätigung wertvollste Dienste leisten können. An diesem Gesamturteil ändert auch der Umstand nichts, daß man in dieser und jener Einzelheit glaubt, durchaus anderer Meinung sein zu müssen. Hürth.

Maria, die Mittlerin aller Gnaden

Von August Deneffe S. J.

Seit Jahrhunderten wird Maria in der Kirche Mittlerin, mediatrix, μεσίτης, genannt; so vom heiligen Kirchenlehrer Ephräm († 373)[1]: „Nächst dem Mittler Mittlerin der ganzen Welt"; in einer alten griechischen Predigt unbekannten Ursprungs[2]: „Mittlerin Himmels und der Erde"; im Mittelalter vom hl. Anselm († 1109)[3]: „Unsere Herrin, unsere Mittlerin, empfiehl uns deinem Sohne"; von Eadmer († um 1120)[4]: „Du allein verdientest es, die Mittlerin so großer Güter zu werden"; öfter vom hl. Bernhard († 1153)[5]: „Danke dem, der dir in seiner gütigsten Barmherzigkeit eine solche Mittlerin gab"; „sie ist nämlich unsere Mittlerin"[6]; vom hl. Thomas[7]: Maria hatte die Rolle einer Mittlerin auf der Hochzeit zu Kana, „gessit ... mediatricis personam"; vom hl. Franz von Sales: „Nous devons nous servir d'elle pour médiatrice envers son divin Fils, pour obtenir le Saint-Esprit"[8]; vom hl. Alfons von Liguori[9]; von allen, die die erweiterte Form des „Unter deinen Schutz und Schirm" beten: „Unsere Frau, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin". Die „Polyanthea Mariana" von Hippolyt Marracci († 1675)[10] führt über 130 Stellen aus verschiedenen Schriftstellern auf, wo Maria in den verschiedensten Wendungen Mediatrix genannt wird.

Diese Lehre von der Mittlerschaft der allerseligsten Jungfrau hat in den letzten Jahrzehnten in der Christenheit eine

---

[1] Oratio ad Deiparam; ed. Assemani t. 3 (Romae 1746) 528 F; Officium B. M. V. omnium gratiarum Mediatricis, 31 Maii, lectio 4.

[2] De laudibus s. Mariae Deiparae; MG 43, 492 B, bei den Werken des hl. Epiphanius.

[3] ML 158, 961. [4] ML 159, 574 C.

[5] Sermo de 12 praerogativis B. V. M., n. 2; ML 183, 430 C.

[6] In assumptione B. V. M., 2, 2; ML 183, 417 D.

[7] In Io. c. 2, lect. 1, n. 3; ed. Parmensis t. 10, 331 a.

[8] Sermon 50 (Sermon 2 pour le jour de la Visitation de Notre-Dame). Oeuvres; ed. Migne IV (Paris 1861) 1303.

[9] Die Herrlichkeiten Mariä. 1. Teil, 3. Kap., n. 1.

[10] Migne, Summa aurea 9, 1452 sqq.

besondere Beachtung gefunden. Maria wird Mittlerin aller Gnaden und ihre Mittlerschaft eine allgemeine genannt. Es ist, namentlich von Belgien aus, eine Bewegung entstanden, die die Verehrung Mariä als der allgemeinen Mittlerin befördern und die dogmatische Definition der Lehre von Gott erflehen will.

Welche Schritte namentlich unternommen wurden, ersieht man aus einem Schreiben, das Kardinal Mercier im April 1921 an alle katholischen Bischöfe richtete und worin er ihnen mitteilte, der Papst habe ein Meßformular und ein Brevieroffizium für das Fest „Maria, Mittlerin aller Gnaden" gutgeheißen und zugleich erklärt, daß das Offizium und die Messe allen Bischöfen bewilligt werden würde, die bei der Ritenkongregation darum bäten. Im Eingang dieses Schreibens sagt der Kardinal[1]: „Im Jahre 1913 hat zuerst der Klerus der Diözese Mecheln, darauf die Provinzialobern der in Belgien ansässigen religiösen Genossenschaften, dann die theologische Fakultät der katholischen Universität Löwen und endlich der gesamte belgische Episkopat dem Heiligen Vater eine Bittschrift eingereicht, um von Sr. Heiligkeit die dogmatische Anerkennung der allgemeinen Mittlerschaft der allerseligsten Jungfrau zu erlangen. Nach Beendigung des Krieges baten wir die Ritenkongregation, eine eigene Messe und ein eigenes Offizium von Maria Mittlerin gutheißen zu wollen und ihren Wortlaut Sr. Heiligkeit zu unterbreiten. Der Text wurde uns wieder zugestellt unter dem Datum des 12. Januar 1921 mit der hohen Gutheißung des Heiligen Vaters, der sich selbst gewürdigt hat, das Offizium und die Messe durchzusehen und mit seiner erhabenen Hand mehrere Verbesserungen darin anzubringen." Schon 1904 war in Brüssel von dem Redemptoristen F. X. Godts ein ziemlich umfangreiches Buch erschienen mit dem Titel „De definibilitate mediationis universalis Deiparae".

Um Klarheit über die Lehre zu gewinnen, wird es gut sein, 1. den Sinn der Lehre darzulegen, 2. die theologischen Beweise oder Beweisversuche anzugeben, 3. die Möglichkeit und Angemessenheit einer Definition zu erörtern. Der Hauptzweck

[1] Das Schreiben ist abgedruckt in RevAscMyst 2 (1921) 304 f.

des Aufsatzes ist, kurz über die Frage und ihren Stand zu unterrichten.

An Schrifttum ist namentlich zu nennen: Chr. Pesch S. J., Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden (Freiburg 1923). Dort ist S. VII f. frühere Literatur angegeben. Pesch behandelt besonders die fürbittende Gnadenvermittlung, weist aber auch (130 f.) auf die Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk hin. — F. H. Schüth S. J., Mediatrix. Eine mariologische Frage (Innsbruck 1925). Schüth verteidigt besonders die Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk. — J. Bittremieux, De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias (Brugis 1926). Dieses ausgezeichnete Werk behandelt die Mitwirkung Mariä bei der Erwerbung und bei der Ausspendung aller Gnaden und faßt beides zusammen unter dem Gedanken der Wirkgemeinschaft Mariä mit Christus: „principium consortii". — J. Bittremieux, Doctrina Mariana Leonis XIII. (Brugis 1928). — J. M. Bover S. J., Maria, Gnadenmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Marias, in Fragen und Antworten dargelegt (Wien 1928). Aus dem Spanischen übersetzt, volkstümlich. — J. Ude, Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? (Bressanone 1928). Ude wendet sich besonders gegen Pesch, schätzt aber den Wert der von Pesch beigebrachten Traditionszeugnisse nicht richtig ein. Vgl. dazu Schol 4 (1929) 302 sowie die ausführliche Besprechung von J. Müller S. J. in ZKathTh 53 (1929) 130—137.

I. Sinn der Lehre.

Wie Christi Mittlertätigkeit sowohl darin besteht, daß er am Kreuze unsere Erlösung vollbrachte, als auch darin, daß er fortwährend im Himmel für uns Fürbitte einlegt (Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25), so lassen sich auch in Mariens Mittlerschaft mehrere Tätigkeiten unterscheiden. Es sind namentlich folgende drei:

1. Maria hat der Welt die Quelle aller Gnaden, Christum, gebracht und insofern alle Gnaden vermittelt. „Huic mundo edidit Salvatorem" (Missale Romanum, Praefatio in Nativ. Domini). Christus ist die Quelle aller Gnaden — der Gnaden des Beistandes, der heiligmachenden Gnade, mag sie ex opere operato oder ex opere operantis fließen, der außerordentlichen und ordentlichen Charismen (z. B. der Konsekrationsgewalt), der äußeren Gnaden, wie sie im Beispiel der Heiligen und besonders in der Betätigung des Lehr-, Priester- und Hirtenamtes der Kirche den Menschen zuteil werden, ferner der Ab-

lässe für Lebende und Verstorbene, schließlich des Lichtes der Glorie und der Seligkeit.

Weil und insofern uns also Maria diese Quelle aller Gnaden geschenkt hat, ist sie Vermittlerin aller Gnaden einfachhin. Dabei ist zu beachten, daß sie mit Wissen und Willen der Welt den Erlöser schenkte. Sie war vom Engel über Person und Aufgabe ihres Sohnes belehrt: „Du sollst seinen Namen Jesus nennen [Gott ist Heil, oder: Gott, bringe Heil!]. Dieser wird groß sein ..." (Luk. 1, 31—35). Auf die ganze Botschaft des Engels sprach sie das „fiat". Und so ist sie wirklich Mittlerin, anders als etwa die hl. Monika, die der Kirche den hl. Augustinus schenkte. Sie wußte nicht voraus, was ihr Kind einst sein und tun würde. Maria wußte, wen sie der Welt schenken sollte, und sie wollte es so [1].

2. Die zweite Mittlertätigkeit Mariä besteht darin, daß sie bei der eigentlichen Erlösungstat Christi mitwirkte. Christus hat uns durch sein Leiden und Sterben erlöst, für alle Sünden im strengen Sinn genuggetan, alle Gnaden im strengen Sinn verdient, ein wahres Opfer dargebracht. Sein Verdienst ist de condigno, d. h. es gebührt ihm Lohn nach Gerechtigkeit. Marias Mitwirkung bestand, wie wir es nachher versuchen wollen zu zeigen, darin, daß sie uns eben jene Gnaden, die Christus uns de condigno verdiente, durch ihr Mitleiden de congruo verdiente (Verdienst, dem ein Lohn der Billigkeit nach gebührt); daß sie ferner für uns de congruo Genugtuung leistete, einen gewissen Anteil beim Kreuzesopfer Christi hatte und so in gewissem Sinne die Welt miterlöste.

Von Christus heißt es: Er hat verdient, genuggetan, geopfert, erlöst — meruit, satisfecit, sacrificavit, redemit [2]. Dem entspricht bei Maria: Sie hat mitverdient, mitgenuggetan, mitgeopfert, miterlöst — commeruit, consatisfecit, consacrificavit, corredemit. Daß überhaupt ein Gerechter für andere Gnaden verdienen oder genugtun kann, ist ein allgemeines Gesetz im Reiche Christi [3]. Maria konnte das in einer einzigartigen Weise, weil sie alle Menschen an Heiligkeit

[1] Vgl. Pesch, Vermittlerin 127.
[2] Vgl. S. Thomas, S. th. 3, q. 48, a. 1—4.
[3] Vgl. S. Thomas, S. th. 1, 2, q. 114, a. 6; 3, q. 48, a. 2 ad 1.

übertraf und vor allem, weil sie allein unter allen Menschen Christus als ihren wahren Sohn für die Welt hinopfern konnte.

Besteht diese Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk zurecht, so ist auch hier keine Gnade, die der Welt zuteil wird, ausgenommen. Alles einfachhin, was Christus uns de condigno verdiente, auch alle äußeren Gnaden und alle aus den Sakramenten und Sakramentalien uns zufließenden Gnaden, sind Gegenstand dieser Vermittlung. Ja, alle Gnaden seit dem Sündenfall Adams sind von Maria mitverdient, mit Ausnahme der eigenen ersten Gnade, die Maria von Christus hatte.

Christus hat uns durch sein Leiden am Kreuz erlöst: „Sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit." [1]

Die übrigen guten Werke seines heiligsten Lebens, von denen an sich jedes zur Erlösung genügt hätte, trugen insofern mit zur Erlösung bei, als sie durch das Kreuzesopfer ihre Vollendung empfingen. In ähnlicher Weise fand Marias Mitwirkung vor allem unter dem Kreuze statt. Aber man kann annehmen, daß sie, wenigstens seit der Menschwerdung Christi, all ihre guten Werke mit Christi Erlöserwillen vereinigte und zum Heile der Welt aufopferte. „Von der Krippe bis zum Kreuze hat sie in ihrer Weise am Werk der Erlösung mitgearbeitet." [2]

3. Die dritte Art der Mittlertätigkeit Mariä bezieht sich auf die Zuwendung der Früchte der Erlösung und besteht in der allgemeinen fürbittenden Gnadenvermittlung, die Maria, seit sie zur Anschauung Gottes gelangte, ständig bis zum Ende der Zeiten ausübt. Wegen dieser fürbittenden Gnadenvermittlung heißt sie die Ausspenderin oder Austeilerin aller Gnaden, „dispensatrix" oder „distributrix omnium gratiarum". Und es ist wohl diese fürbittende Gnadenvermittlung, an die man zunächst denkt, wenn Maria Mittlerin aller Gnaden genannt wird. Keine Gnade wird den Menschen zuteil, die nicht durch Marias Hände ging, d. h. die Maria nicht durch ihre Fürbitte erflehte. Es handelt sich also nicht darum, daß

---

[1] Trident., sess. 6, c. 7; Denz. n. 799.
[2] Pesch, Vermittlerin 131.

wir alle Gnaden durch Maria erflehen müßten, auch nicht darum, daß wir alle Gnaden durch Maria erflehen können, sondern es heißt: keine Gnade wird den Menschen zuteil, ohne daß Maria Fürbitte eingelegt hätte. Die erste Gnade können wir gar nicht erbitten, weil wir zum rechten Beten schon der Gnade bedürfen. Und es ist anzunehmen, daß manche das Heil erlangen, die niemals zu Maria gebetet haben, schon deshalb, weil sie Maria nicht kannten. Aber niemand erlangt Gnade und niemand erlangt das Heil ohne die fürbittende Mutterliebe Mariä.

Keine Gnade ist auszunehmen. Ein Theologe, der sich noch nicht näher mit dieser Lehre beschäftigt hat, möchte wohl zunächst nur an die Gnaden des Beistandes denken und stutzig werden, wenn ihm gesagt wird, es gelte auch für die heiligmachende Gnade, die doch nie eine unmittelbare Frucht des Bittgebetes ist, sondern uns nur als Frucht der guten Werke (ex opere operantis) oder als Wirkung der Sakramente (ex opere operato) zuteil wird. Aber auch hier vermittelt Maria, indem sie die zu den guten Werken und zum fruchtreichen Sakramentenempfang notwendigen und nützlichen Gelegenheiten und Gnaden des Beistandes erfleht, und zwar in der Absicht erfleht, daß wir die heiligmachende Gnade erlangen oder vermehren. Wer einem Arbeiter die Arbeitsmöglichkeit vermittelt, vermittelt ihm damit indirekt den Lohn; und der Arbeiter verdankt dann seinen Lohn nicht nur seiner eigenen Tätigkeit, sondern auch der Mittlertätigkeit seines Wohltäters. Und wer einem Kranken von einem Arzt eine heilkräftige Medizin erbittet, oder dem Kranken die Möglichkeit verschafft, die Arznei wirkungsvoll zu nehmen, vermittelt ihm indirekt die Gesundheit. In ähnlicher Weise vermittelt uns Maria die Früchte unserer guten Werke und die Wirkungen der Sakramente.

Der hl. Thomas[1] unterscheidet eine doppelte Fürbitte der Heiligen: eine ausdrückliche und eine stillschweigende, wie man auch vom Blute Christi sage, daß es für uns um Verzeihung flehe: „Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo oratione expressa, . . . alio modo oratione interpretativa, sc. per

[1] S. th., Supplem. q. 72, a. 3.

eorum merita." Ähnlich heißt es vom Blute Abels, es rufe zu Gott (Gen. 4, 10). Bei der fürbittenden Gnadenvermittlung Mariä denkt man zunächst an ihre ausdrückliche Fürbitte. Aber wenn bei den andern Heiligen auch die zweite Art der Fürbitte anzunehmen ist, dann noch viel mehr bei Maria. Ihre ganz einzigartigen Verdienste rufen in ganz einzigartiger Weise um Gnaden für die Menschheit.

Eine Sonderansicht geht dahin, daß Maria die Gnaden physisch hervorbringe, „causa efficiens physica gratiarum" sei[1]. Es ist nicht gut, diese wohl kaum haltbare Anschauung mit der wirklich gut begründeten Lehre von der Gnadenvermittlung Mariä zu verquicken. Sicher ist Maria nicht „causa efficiens physica principalis gratiarum": „Patet itaque abesse profecto plurimum, ut nos Deiparae supernaturalis gratiae efficiendae vim tribuamus, quae Dei unius est", sagt Pius X.[2]

4. Marias Mittlertätigkeit bezieht sich nach der gegebenen Erklärung sozusagen auf Anfang, Mitte und Ende der Erlösung. Durch sie kam der Erlöser in die Welt, sie stand ihm am Kreuze mitopfernd zur Seite, sie verteilt jetzt die Früchte der Erlösung. Die Einheit dieser dreifachen Mittlertätigkeit ist ihre Mitwirkung beim Heilswerk.

Fragt man, zwischen wem Maria vermittle, so kann man im allgemeinen sagen: zwischen uns und Gott. Im einzelnen kann man unterscheiden: in der ersten Art der Mittlertätigkeit, wodurch sie der Welt den Erlöser schenkt, ist sie Mittlerin zwischen uns und dem himmlischen Vater, der uns durch sie seinen Sohn schenken wollte, und auch Mittlerin zwischen uns und Christus, der eben durch Maria in die Welt kommen wollte. In der zweiten Art, der Miterwerbung aller Gnaden, ist Maria Mittlerin zwischen uns und dem Vater bzw. der allerheiligsten Dreifaltigkeit; Christus hat als Mittler uns mit dem Vater versöhnt; mit ihm und durch ihn ist Maria Mitversöhnerin. In der dritten Art der Mittlertätigkeit, der fürbittenden Gnaden-

[1] J. Bittremieux (De Mediatione universali 277 f.), der selbst nicht für diese Ansicht ist, führt als Vertreter derselben an: Hugon O. P., Commer, Lépicier, Clemens S. M. M. — Als wahrscheinlich wird die Ansicht verteidigt von B. Lavaud O. P., De la causalité instrumentale de Marie, médiatrice de toute grâce: RevThom 32 (1927) 423—445. Vgl. Schol 3 (1928) 298.

[2] ASS 36 (1903—1904) 454; Herder-Sammlung I 44.

vermittlung, ist sie zunächst Mittlerin zwischen uns und Christus, und indirekt zwischen uns und dem Vater. Sie ist Mittlerin zum Mittler, „ad Mediatorem Mediatrix“ [1]. Auch im Festgebet heißt es: „Herr Jesus Christus, der Du Dich gewürdigt hast, die allerseligste Jungfrau, Deine Mutter, auch zu unserer Mutter und zur Mittlerin bei Dir zu bestellen“. Also letztlich ist Maria in allen drei Mittlertätigkeiten Mittlerin zwischen uns und dem Vater bzw. allen drei göttlichen Personen.

Diese Stellung Mariä neben Christus ist eine wunderbare Anordnung der göttlichen Vorsehung, wodurch sie den ersten, durch den Sündenfall zerstörten Heilsplan wiederaufnahm und die Wiederherstellung der Menschheit in ähnlicher Weise bewirkte, wie ihre Hinführung zur Seligkeit zuerst geplant war. Neben dem ersten Adam stand Eva, die aus Adam genommen und ausersehen war, in ihrer Weise das natürliche und übernatürliche Leben auf ihre Nachkommen überzuleiten, die aber tatsächlich den allgemeinen Ruin des übernatürlichen Lebens mitverschuldete. Neben dem zweiten Adam steht die neue Eva, die selbst den Beginn ihres übernatürlichen Lebens von Christi Verdiensten empfing und nun ihrerseits an der geistigen Wiederherstellung der gesamten Menschheit in ihrer Weise, in Abhängigkeit von Christus, mitwirkt. Adam und Eva sollten das Prinzip der ersten Gnadenvermittlung für die übrige Menschheit sein und wurden tatsächlich das Prinzip der Sünde. Christus und Maria sind das Prinzip der zweiten Gnadenvermittlung und der Zerstörung der Sünde. Adams Stellung ist, wie jeder Theologe weiß, eine andere als die Evas. Und Christi Stellung ist eine andere als die Marias. Aber tatsächlich ist der Ruin nicht ohne Eva gekommen, und die Wiederherstellung nicht ohne Maria.

II. Beweise oder Beweisversuche.

1. Die erste Art der allgemeinen Gnadenvermittlung, die darin besteht, daß Maria freiwillig der Welt die Quelle aller Gnaden geschenkt hat, dürfte aus dem Bericht

[1] Leo XIII. in der Rosenkranz-Enzyklika „Fidentem“ vom 20. Sept. 1896 (ASS 29 [1896] 206).

des hl. Lukas über die Verkündigung genügend feststehen, wie schon im ersten Teil gesagt wurde.

Hierher gehören aber auch wichtige Zeugnisse der heiligen Väter, die gerade in dem bei der Verkündigung geübten Glaubensgehorsam Mariä den Gegensatz zur verderblichen Tat Evas sehen. Durch diesen Gehorsam wurde Maria Ursache unseres Heiles, Vermittlerin der göttlichen Gnaden.

So sagt der hl. Justinus[1]: „Wir wissen einerseits, daß er [Jesus] vor allen Geschöpfen aus dem Vater hervorging . . ., anderseits, daß er durch die Jungfrau Mensch geworden ist, damit der von der Schlange verursachte Ungehorsam auf demselben Wege wieder aufgehoben würde, auf dem er seinen Anfang genommen hatte. Denn Eva, die eine Jungfrau und unversehrt war, gebar, nachdem sie das Wort von der Schlange empfangen hatte, Ungehorsam und Tod. Maria die Jungfrau aber ward voll freudigen Glaubens, als der Engel Gabriel ihr die frohe Botschaft brachte, der Geist des Herrn werde über sie kommen und die Kraft des Allerhöchsten sie überschatten, weshalb auch das von ihr geborene Heilige der Sohn Gottes sei. Und sie antwortete: Mir geschehe nach deinem Wort. Und durch sie ist jener geboren worden, . . . durch den Gott die Schlange und die ihr ähnlich gewordenen Engel und Menschen zu Grunde richtet, den reumütigen Sündern aber, die an ihn glauben, Befreiung vom Tode bewirkt."

Irenäus stellt in ähnlicher Weise den Gehorsam Mariä als „Ursache des Heiles" hin[2]. „Wie jene [Eva], die den Adam zum Manne hatte, aber doch noch Jungfrau war . . ., ungehorsam wurde und dadurch sich und dem ganzen Menschengeschlechte Ursache des Todes geworden ist, so ist auch Maria, die einen vorherbestimmten Mann hatte und doch Jungfrau war, durch ihren Gehorsam (oboediens) sich und dem ganzen Menschengeschlecht Ursache des Heiles geworden." Jetzt kommt ein Vergleich, dessen Sinn dieser zu sein scheint: der erste Unglücksknoten wurde von Eva geschlungen, und viele neue Schlingen fügten sich hinzu; die erste Auflösung aber geschah durch Maria. „Sic autem et Evae inoboedientiae nodus solu-

[1] Dial. cum Tryphone c. 100, 4 5. [2] Adv. haer. 3, 22, 4.

tionem accepit per oboedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem."

Ähnlich später[1]: „Wie nämlich jene [Eva] durch die Rede eines Engels dazu verführt wurde, sich Gott zu entziehen und sein Wort zu übertreten, so empfing diese [Maria] durch das Wort des Engels die Kunde, daß sie Gott tragen sollte, weil sie seinem Worte gehorsam war. War jene Gott ungehorsam, so ließ sich diese bewegen, Gott zu gehorchen, damit die Jungfrau Maria der Anwalt (advocata) der Jungfrau Eva würde. Und wie das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau dem Tode verfiel, so wird es durch eine Jungfrau gerettet: salvatur per virginem." In der neu aufgefundenen Schrift des hl. Irenäus: „Demonstratio apostolicae praedicationis"[2], kehren dieselben Gedanken wieder.

Tertullian zieht die Parallele zwischen dem ersten Anfang des Menschengeschlechtes und der Erneuerung in Christo in „De carne Christi" c. 17 (aus der montanistischen Zeit), worin die Worte vorkommen: „Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabriel. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit."

Diese Gedanken verschwinden nicht mehr. Als einen der Gründe für die Menschwerdung Gottes führt Cyrill von Jerusalem[3] auch diesen an: „Durch die Jungfrau Eva kam der Tod; es mußte durch eine Jungfrau, oder vielmehr aus einer Jungfrau das Leben erscheinen, damit, wie die Schlange jene betrog, so Gabriel dieser die frohe Botschaft brächte." — Der hl. Hieronymus[4] sagt mit Bezug auf Job: „Memor fuit diabolus pristinae artis, qua Adam aliquando decepit per mulierem: ita et hunc [Job] appetit per uxorem, aestimans quod semper viros possit per mulierem decipere, non considerans, quia unus per mulierem deiectus est, et nunc per mulierem totus mundus salvatus est. In mente tibi venit Heva, sed considera Mariam: illa nos eiecit de paradiso, ista reducit ad coelum." — Ähnlich redet der hl. Augustinus[5]: „Huc

[1] Adv. haer. 5, 19, 1.
[2] Ed. S. Weber cap. 33.
[3] Catecheses 12, 15; MG 33, 741 B.
[4] Tract. in Ps. 96; Anecdota Maredsolana III, Pars 3 (1903), 92.
[5] De agone christiano 22, 24; ML 40, 303.

accedit magnum sacramentum, ut, quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur; ut de utraque natura, id est feminina et masculina, victus diabolus cruciaretur." — Der hl. Fulgentius[1]: „Venit ad Evam diabolus, ut vitam nobis malignus auferret; venit ad Mariam Gabriel, ut vitam reddendam hominibus nuntiaret."

Diese Stellen beziehen sich auf die Verkündigung und auf die Tatsache, daß Maria der Welt den Erlöser gebracht hat. Auf Grund des Glaubensgehorsams Mariä und ihrer göttlichen Mutterschaft wird von ihr ausgesagt: „Et sibi et universo generi humano causa facta est salutis" (Irenäus, 3, 22, 4); „genus humanum . . . salvatur per virginem" (5, 19, 1); „per mulierem totus mundus salvatus est" (Hieronymus).

Nach dem hl. Thomas[2] hat Maria dadurch, daß sie Christum gebar, in gewissem Sinne die Gnade auf alle hinabgeleitet: „B. V. Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiae; ita quod eum, qui est plenus omni gratia, in se reciperet et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret."

2. Über die eigentliche Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk, und insbesondere beim Kreuzesopfer mögen zunächst einige Aussprüche der kirchlichen Autoritäten und der Theologen angeführt werden. Benedikt XV.[3] sagt in einem apostolischen Schreiben vom 22. März 1918: „Tradunt communiter Ecclesiae doctores B. Mariam Virginem, quae a vita Iesu Christi publica veluti abesse visa est, si Ipsi mortem appetenti et Cruci suffixo adfuit, non sine divino consilio adfuisse. Scilicet ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei iustitiae quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat, Ipsam cum Christo genus humanum redemisse." Diese Worte Benedikts XV. stehen nicht allein da; sie werden von Pius XI.[4] in einem apostolischen Schreiben, worin er ähnlich wie sein Vorgänger für die Bruderschaft Maria vom guten Tod Ab-

[1] Sermo 2, 7; ML 65, 728. [2] S. th. 3, q. 27, a. 5 ad 1.
[3] AAS 10 (1918) 182. [4] AAS 15 (1923) 104 f.

lässe gewährt, in Erinnerung gebracht und als treffend bezeichnet: „... quod Virgo Perdolens redemptionis opus cum Iesu Christo participavit, et constituta hominum Mater, eos, sibi veluti testamento divinae caritatis commendatos, amplexa sit filios amantissimeque tueatur. Qua in re diutius immorari non attinet, quandoquidem fel. rec. decessor Noster Benedictus XV. Litteris Apostolicis ‚Inter sodalicia' die 22 mensis Martii anni 1918 datis, aptissimis eam verbis explanavit." Denselben Gedanken spricht Pius XI. aus am Schluß der Enzyklika „Miserentissimus Redemptor" über die dem Herzen Jesu geschuldete Sühne[1]: „Hisce denique votis inceptisque nostris praesens arrideat Virgo Dei Parens benignissima, quae cum Iesum nobis Redemptorem ediderit, aluerit, apud crucem hostiam obtulerit, per arcanam cum Christo coniunctionem eiusdemque gratiam omnino singularem Reparatrix item exstitit pieque appellatur."

Pius X. sagt in der Enzyklika „De die illa" vom 2. Februar 1904[2]: „Ea tamen [Maria], quoniam universis sanctitate praestat, coniunctioneque cum Christo, atque a Christo ascita in humanae salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit, estque princeps largiendarum gratiarum ministra." Es ist hier nicht ausdrücklich gesagt, daß Maria dieses unermeßliche Verdienst gerade oder vorzüglich unter dem Kreuze erworben habe. Aber man muß es schließen: Da Christus uns gerade durch sein Leiden und Sterben alle Gnaden verdient hat, liegt das Mitverdienen Mariä in ähnlicher Weise in ihrem Mitleiden. Ferner ist einige Zeilen vorher (S. 453) von diesem Mitleiden die Rede, worauf der Satz folgt: „Ex hac autem Mariam inter et Christum communione dolorum ac voluntatis, promeruit illa, ut reparatrix perditi orbis dignissime fieret, atque ideo universorum munerum dispensatrix quae nobis Iesus nece et sanguine comparavit."

---

[1] AAS 20 (1928) 178.

[2] ASS 36 (1903—1904) 454. Denzinger n. 3034. — Daß trotz des Wechsels in der Zeit: „promeret" — „promeruit", das „promeret" vom früheren Verdienen zu verstehen ist, zeigt J. Bittremieux, Doctrina Mariana Leonis XIII 31 f.

Unter Pius X. wird auch in einem Dekret des hl. Offiziums[1] die Mutter Gottes „unsere Miterlöserin" genannt und derselbe Titel ihr im folgenden Jahre[2] in einem Ablaßgebet verliehen: „Miterlöserin des Menschengeschlechtes". Der Titel scheint seit etwa 1500 aufgekommen zu sein und wurde mehr und mehr von den Theologen angenommen[3].

In der Bulle Pius' IX. zur Definition der Unbefleckten Empfängnis[4] ist die Rede vom gemeinsamen Sieg Christi und Mariä über die Schlange: „Sicut Christus Dei hominumque mediator, humana assumpta natura, delens quod adversus nos erat chirographum decreti, illud cruci triumphator affixit, sic sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum eo coniuncta, una cum illo et per illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens ac de ipso plenissime triumphans, illius caput immaculato pede contrivit." Christus hat aber, wie in der Stelle angedeutet wird, am Kreuz vor allem seinen Sieg errungen. Darum ist anzunehmen, daß auch gerade da Maria als Siegerin mit dem Sieger vereint war. Da die Worte Pius' IX. das Protoevangelium Gen. 3, 15, auslegen, haben wir hier auch den Hinweis auf einen möglichen Schriftbeweis.

Überhaupt ist die einzigartige Vereinigung Mariä mit Christo, die hier und kurz vorher von Pius X. hervorgehoben wird, eine Hauptgrundlage der Lehre von ihrer Mittlerschaft: das consortium Mariae cum Christo.

Von den deutschen Theologen hat namentlich Scheeben die Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Erlösungswerk verteidigt. Er unterscheidet[5] eine dreifache Mitwirkung Mariä: eine vorbereitende, die darin besteht, daß Maria die Schenkung des Erlösers de congruo verdiente (quem meruisti portare); eine grundlegende, die darin besteht, daß sie freiwillig die Mutter des Erlösers ward; und eine „Mitwirkung im engern und eigent-

---

[1] AAS 5 (1913) 364. [2] AAS 6 (1914) 108.

[3] Vgl. J. M. Bover, B. V. Maria, hominum Co-redemptrix. Greg 6 (1925) 537—569.

[4] Acta et decreta — Collectio Lacensis VI (Friburgi 1872) 839 c d. — Breviar. Roman., 14 Dec., lectio 6.

[5] Dogmatik III (1882) 602, n. II u. III.

lichen Sinne, d. h. die wirksame Mittätigkeit mit dem Erlöser selbst". Diese „beginnt erst mit der Empfängnis des Erlösers und vollendet sich in seinem Erlösungstode. Gleichwohl ist eben die letztere Mitwirkung von den Vätern kaum erwähnt und später von den Theologen nur spärlich behandelt worden". Diese Mitwirkung kann nach Scheeben[1] zum Teil so aufgefaßt werden, daß „Maria durch ihre persönlichen Verdienste, Leiden und Gebete dasjenige, was Christus durch meritum de condigno erwarb, durch meritum de congruo oder impetratorisch miterwarb", also fast wörtlich wie später Pius X.

B. Bartmann, der sich früher gegen eine eigentliche Mitwirkung Mariä bei der Erlösungstat aussprach, sagt jetzt[2]: „Am vollkommensten wirkte sie mit ihrem Sohn auf Kalvaria zusammen, weil unter Anspannung aller Kräfte und unter Hingabe ihrer größten und wertvollsten Opfergabe, des Lebens ihres Sohnes." — Bei Pohle[3] lesen wir mit Anklang an Scheeben: „Endlich war Maria auch beim Erlösungsopfer auf Golgotha in ihrer Art mittätig, insofern sie nicht bloß die ‚victima crucis' in ihrem jungfräulichen Schoß bildete und in mütterlicher Pflege für die Schlachtbank vorbereitete, sondern ihren heißgeliebten Sohn auch unter dem Kreuze stehend in ihrem mütterlichen Herzen betend mitaufopferte. Hieraus rechtfertigt sich ihr Titel ‚Opferträgerin' (diacona sacrificii, θυηφόρος)." — Der gediegene holländische Theologe G. van Noort[4] führt aus: „B. Maria alio adhuc modo ad opus reparationis nostrae concurrit, Filium suum pro nobis Deo Patri offerendo. . . . Quis dubitat eam decreto Patris Filium tradentis generoso amore consensisse, etiam ex parte sua, materna veluti auctoritate, fructum ventris sui tradendo in pretium redemptionis nostrae. . . . Haec Virginis cooperatio, quum nullo modo auxerit valorem sacrificii Christi, non fuit necessaria ad essentialem perfectionem redemptionis; nihilominus non erat inutilis, nam operi reconciliationis accidentalem quamdam perfectionem adiecit, quatenus in persona Virginis ipsum genus humanum consentiendo et compatiendo, ad oblationem hostiae reparatricis concurrit." Daß Maria bei der Verkündigung als Vertreterin der Menschheit ihr Fiat sprach, sagt der hl. Thomas[5] in einem großartigen Wort: „Exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae." Eine ähnliche Vertretung fand auf Kalvaria statt[6]. — Von einer genugtuenden Tätig-

[1] S. 602, n. 1792.

[2] ThGl 17 (1925) 27; vgl. desselben Verfassers Buch: Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit[3–4] (Paderborn 1925) VI ff.

[3] Dogmatik II[7] (1921) 271. [4] De Deo redemptore (1910) n. 220.

[5] S. th. 3, q. 30, a. 1. [6] Scheeben III, n. 1796.

keit spricht der Dominikaner M. Sales[1]: „Nec solum B. Virgo meruit nobis de congruo gratiam, sed etiam de congruo pro nobis satisfecit, ita ut hac ratione vocari possit corredemptrix generis humani." — Verdienst und Genugtuung erwähnt auch Quirin Salazar S. J.[2]: „Audacter dixi nihil Christum Dom. meritis ex condignitate aut nobis aut etiam ipsi Virgini adeptum, quod non etiam virgo Deipara ex congruitate impetraverit. (Si tamen excipias originalem et primam gratiam, qua Virgo donata fuit: hanc enim sibi nulla ratione aut congruentia consequi Virgo potuit.)" Zu den Worten des hl. Bernhard: „Ipsa [Maria] pro matre [Eva] satisfaciat", bemerkt Salazar: „Pendenda sunt verba illa: Ipsa pro matre satisfaciat; quae modum et rationem, qua Virgo Evae damna et iniurias generi nostro illatas resarsit, partim extollunt, partim explicant. Significant enim illam suis promeritis non utique condignam et aequalem, sed tamen congruam et aliqualem pro matris delicto satisfactionem obtulisse." Daß das gerade unter dem Kreuze geschah, wird nicht eigens erwähnt. — Suarez[3] erklärt, wie Christus durch seine Erlösungstat in besonderer Weise unser Herr und König sei, so habe sich Maria den Titel Herrin auch durch ihre Teilnahme am Erlösungswerk erworben: „Sicut enim Christus eo quod nos redemit, speciali titulo dominus est ac rex noster, ita et B. Virgo propter singularem modum, quo ad nostram redemptionem concurrit, et substantiam suam ministrando, et illum pro nobis voluntarie offerendo, nostramque salutem singulariter desiderando, petendo, procurando." — Nach dem heiligen Kirchenlehrer Petrus Canisius[4] hat Gott Großes an Maria getan, indem er Sorge trug, daß sie Christum für das Heil der Welt aufopferte: „Vere igitur magna fecit Mariae qui potens est, ut mulier tot malorum et suppliciorum Filii spectatrix astaret . . . simulque Christum veram et vivam hostiam pro mundi peccatis expiandis offerret." — Ambrosius Catharinus O. P. († 1553)[5] erklärt, Christus und Maria hätten uns durch ihre Leiden das Heil erworben, aber in verschiedener Weise: „Meruerunt nobis propter suas poenas salutem. Primo tamen et principaliter Christus, ut vir, deinde quasi mulier Virgo ipsa."

Der hl. Antoninus († 1459)[6] nennt Maria mit den Worten Alberts des Großen: „adiutrix redemptionis per compassionem";

---

[1] DivThom(Pi) 28 (1925) 457.

[2] Defensio pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione (Coloniae 1622) c. 21, nn. 7 10.

[3] De mysteriis 22, 2, 4; ed. Vivès t. 19, 327.

[4] De M. Virgine incomparabili lib. 4, c. 26, al. 5; Migne, Summa aurea 8, 1425.

[5] Disputatio pro immaculata Dei Genitricis conceptione lib. 3, persuasio 14; Opuscula (Lugduni 1542) 91.

[6] Summa Theologica IV, tit. 15, c. 20, § 14; t. 4 (Veronae 1740) 1064 D.

die ganze Welt ist ihr verpflichtet wegen ihres Mitleidens, wie sie (die Welt) Gott verpflichtet ist wegen seines Leidens. — In dem fälschlich Albert dem Großen zugeschriebenen Werk „De laudibus BMV“ [1] heißt es: „Coadiutrix exstitit ad mundi redemptionem.... Quod ergo attulit mundo Filius passione, hoc et mater mundo contulit conversatione, reos et peccatores reconcilians compassione, acquisita per partum ipsius totius mundi redemptione. Filio etiam ponente animam pro mundi salute, mater, etsi non posuit animam pro mundo, exposuit tamen, et quod potuit fecit. Et hoc praefiguratum fuerat Gen. 2, 18, ubi dictum est de Christo novo Adam quoad statum redemptionis mundi: Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium.“ — Albert der Große [2] selbst erklärt: Tempore vero passionis „mater misericordiae Patri misericordiarum in operatione summae misericordiae adfuit, et dolorem passionis secum sustinuit; nam ipsius animam pertransivit gladius, et consors passionis adiutrix facta est redemptionis et mater regenerationis.“ Ferner an einer andern Stelle [3]: „... sicut fuit adiutrix redemptionis per compassionem, ita mater fieret omnium per recreationem; et sicut totus mundus obligatur Deo per suam passionem, ita et Dominae omnium per compassionem.“ Diese Worte übernahm, wie angedeutet, der hl. Antoninus. — Rupert von Deutz († 1135) [4] erklärt: „Quia vere ibi dolores ut parturientis, in passione unigeniti omnium nostrum salutem beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est.“ — Ob die Worte des hl. Bernhard [5]: „Ipsa [Maria] patri pro matre [Eva] satisfaciat“, sich auf eine von Maria geleistete Genugtuung beziehen, ist zweifelhaft. Es ist wohl nur eine Wiederholung der kurz vorher gesagten Worte: „Filia pro matre respondeat.“ Es ist das „satisfacere“, das Entschuldigung oder Sichrechtfertigen bedeutet, wie Act. 24, 10.

Wir haben also seit dem Mittelalter eine Kette von Theologen, die der Mutter Gottes einen tätigen Anteil am Erlösungswerk Christi zuschreiben, indem sie Maria darstellen als ihren Sohn für unser Heil opfernd, als mit Christus unser Heil verdienend, als für uns genugtuend, als mitleidende Gehilfin der Erlösung. Dabei sehen wir kein Einschreiten des kirchlichen Lehramtes gegen diese Lehre. Im Gegenteil, in den letzten Jahrzehnten haben wir zwar noch nicht unfehlbare,

[1] L. 3, c. 12, n. 5; B. Alberti Magni opera omnia (ed. Paris. 1898) t. 36, 158.
[2] QQ. super Missus est, q. 29, § 3; t. 37, 62.
[3] Ebd. Resp. ad QQ. 148—150; t. 37, 219 a.
[4] In Io. 19, 26; lib. 13; ML 169, 790 B.
[5] Hom. 2 super Missus est, n. 3; ML 183, 62 C.

aber doch amtliche Äußerungen der höchsten kirchlichen Lehrgewalt, die in dieselbe Richtung gehen. Das ist eine, wenn auch noch nicht absolute Gewähr für die Wahrheit.

Ein klarer Vätertext, der die eigentliche Mitwirkung Mariä beim Kreuzesopfer ausspräche, scheint nicht bekannt zu sein. Die heiligen Väter haben aber den Keim zu dieser Lehre überliefert durch ihre Eva-Parallele, die sie zunächst auf den Glaubensgehorsam Mariä bei der Verkündigung im Gegensatz zu Evas Ungehorsam beziehen. Es ist berechtigt, diese auch in der Heiligen Schrift grundgelegte Parallele weiter durchzuführen. Christus ist der neue Adam (1 Kor. 15, 45). Neben ihm steht die neue Eva, die Mutter eines neuen Menschengeschlechts, die mit Christus in Schmerzen unter dem Kreuze einer neuen geistigen Welt das Leben gab und die neue „Mutter aller Lebendigen" (Gen. 3, 20) ward. Seit dem Mittelalter haben gotterleuchtete und kirchentreue Männer diese Mitwirkung der neuen Eva mit dem neuen Adam verkündet, und Maria als das adiutorium simile sibi (Gen. 2, 18) neben Christus gestellt[1]. Und allem Anschein nach ringt sich diese Lehre zu neuer Klarheit durch.

Auf die Schwierigkeit, die aus Is. 63, 3: „Torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum", erhoben wird, antwortet Scheeben (III 611) treffend, der Satz schließe einen gleichgeordneten, sein Blut vergießenden Mitkämpfer aus, nicht aber das Christo untergeordnete, mitleidende Weib. Man kann auch sagen: Kein zweiter König neben Christus, wohl aber: „Astitit regina a dextris tuis" (Ps. 44, 10). Ähnlich muß die Antwort auf 1 Tim. 2, 5: „Unus et mediator", lauten. Der hl. Thomas[2] antwortet: „Solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. . . . Nihil tamen prohibet, aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum et homines, prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter."

Auf eine andere Schwierigkeit: „Wenn Maria Miterlöserin ist, dann hat sie sich auch selbst erlöst; das aber ist eine Unmöglichkeit", ist zu antworten: Maria hat sich nicht selbst erlöst. Sie ist Miterlöserin für uns, nicht für sich. Wie Eva für sich das Leben aus der Seite Adams empfing und die Mutter aller andern wurde, so hat Maria

[1] Tertullian, Adv. Marcion. 2, 4 wendet den Text Gen. 2, 18 auf Maria an, aber so, daß sie als unser adiutorium erscheint.

[2] S. th. 3, q. 26, a. 1.

von Christus allein ihre erste Gnade und hat dann für alle andern die Gnaden mitverdient. Aber hieraus ergibt sich ein neuer Einwand: Damit Maria ihre erste Gnade empfing, mußte die Erlösung schon als vollendet von Gott vorausgesehen sein, dann war sie aber ohne Marias Zutun vollendet. Hier kann man zunächst antworten: die Erlösung mußte als für Maria vollendet vorausgesehen werden, ja; als für die andern vollendet, nein[1].

3. Die ständige und allgemeine fürbittende Gnadenvermittlung, die Maria seit ihrer Aufnahme in den Himmel ausübt, ist so gut in der kirchlichen Lehre bezeugt, daß ein Zweifel kaum mehr möglich ist.

Eine biblische Grundlage sind die Worte Christi: „Siehe da deinen Sohn.... Siehe da deine Mutter" (Joh. 19, 26 f.), wovon Leo XIII.[2] sagt: „In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christus personam humani generis." Das „perpetuo sensit" ist nicht so zu verstehen, als ob viele Väterstellen in diesem oder ähnlichem Sinne vorlägen. Man kennt Origenes (MG 14, 31), und dann Jahrhunderte lang niemand mehr. Trotzdem liegt der perpetuus sensus Ecclesiae vor. Wenn also Maria Mutter und wir ihre hilfsbedürftigen Kinder sind, dann wird sie nach dem Maß ihres Könnens, ihrer Mutterliebe und unserer Bedürftigkeit, für uns und unser Heil sorgen. Dem entspricht es aber, daß uns alle Gnadenwohltaten durch sie vermittelt werden. Dazu nehme man, daß Christus seine erste geistige Wohltat, die Heiligung des Vorläufers, durch Maria vermittelt, seine erste wunderbare leibliche Wohltat in Kana auf Fürbitte Mariä spendete, daß der hl. Jakobus (5, 16) sagt: „Betet füreinander, daß ihr gerettet werdet", daß eine Gemeinschaft der Heiligen besteht und Maria die Vollkommenste aller ist, so liegt wieder die Annahme nahe, daß sie eben in der vollkommensten und umfassendsten Weise für alle Fürbitte einlegt.

Bei den heiligen Vätern sind mehrere Lehrpunkte zu berücksichtigen und zusammen zu nehmen.

---

[1] Diese und ähnliche Schwierigkeiten sind ausführlicher behandelt in dem Artikel von A. Deneffe, De Mariae in ipso opere redemptionis cooperatione: Greg 8 (1927) 3—22.

[2] Enzykl. „Adiutricem" vom 5. Sept. 1895; Herder-Sammlung V 7.

Erstens, sie lehren im allgemeinen die Fürbitte der Heiligen. So der hl. Cyrill von Jerusalem[1]: „Dann gedenken wir [in der heiligen Messe] auch der Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, damit Gott durch ihre Gebete und Gesandtschaften [Vermittlungen] unsere Bitten annehme." — Der hl. Hieronymus[2] fragt: „Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti, quanto magis post coronas, victorias et triumphos?" — Der hl. Augustinus[3] sagt uns: „Populus ... christianus memorias martyrum religiosa sollemnitate concelebrat, ... ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur." Das muß im vorzüglichsten Sinne von Maria gelten, die auch in der Patristik als die Heiligste bezeichnet wird.

Zweitens, der hl. Augustinus[4] lehrt, daß Maria Mutter der Glieder Christi sei: „Plane mater membrorum eius [Christi], quod nos sumus." Pius X.[5] schließt an diese Worte den Satz an: „Wenn also die allerseligste Jungfrau zugleich die Mutter Gottes und der Menschen ist, wer möchte zweifeln, daß sie mit allem Eifer bemüht ist, daß Christus das Haupt der Kirche in uns, seine Glieder, seine Gaben eingießt, und zwar vor allem, daß wir ihn erkennen und durch ihn leben?" Das bezieht sich vorzüglich auf die heiligmachende Gnade.

Drittens, mehrere Väter sagen mit ziemlicher Deutlichkeit, daß uns jetzt alle Güter durch Marias gegenwärtige Tätigkeit zuteil werden. Allerdings wird diese Tätigkeit nicht ausdrücklich als Fürbitte gekennzeichnet. Daß aber die Fürbitte anzunehmen ist, folgt aus der späteren Lehrentwicklung, aus der Analogie mit den andern Heiligen und aus der Natur der Sache, da es sich bei Maria nicht um physische Hervorbringung, sondern um moralische Ursächlichkeit bei der Gnadenverteilung handelt. Einige Stellen stehen im Offizium der Mediatrix om-

[1] Catech. 23, 9; MG 33, 1116.
[2] Contra Vigilantium 6; ML 23, 344 B.
[3] Contra Faust. 20, 21; ML 42, 384.
[4] De s. virginitate 6; ML 40, 399.
[5] Enzyklika „Ad diem illum"; ASS 36 (1903—1904) 453; Herder-Sammlung I 41.

nium gratiarum, lectio 4 et 5, sowie bei Leo XIII. in der Enzyklika „Adiutricem", 5. September 1895 (Herder-Sammlung V 9—13). Aus dem hl. Ephräm [1], dessen Textausgaben allerdings zu wünschen übrig lassen, enthält das Brevier (lect. 4) die Worte: „Unerschöpfliches Meer der göttlichen und innern Geschenke und Gaben, aller Güter Ausspenderin (erogatio, χορηγία), aller Herrin nächst der Dreifaltigkeit, nach dem Tröster eine andere Trösterin und nach dem Mittler Mittlerin der ganzen Welt"; desgleichen vom hl. Germanus († 733) [2]: „Deine Hilfe ist mächtig, um das Heil zu verleihen.... Deiner Gaben ist keine Zahl. Keiner ist, o Heiligste, der das Heil erlangte, außer durch dich.... Keiner ist, o Keuscheste, dem eine Gabe gewährt würde, außer durch dich." Nach dem ersten Satz handelt es sich um gegenwärtige Hilfeleistung. Vom hl. Cyrill von Alexandrien († 444) [3] bringt Leo XIII. in der Enzyklika „Adiutricem" die Worte: „... durch dich kamen die Gläubigen zur heiligen Taufe ... und wurden allenthalben die Kirchen gegründet". Also Einfluß auf die Spendung eines Sakramentes. Derselbe hl. Cyrill von Alexandrien sagt: „Sei gegrüßt, Gottesgebärerin Maria, durch die jede gläubige Seele gerettet wird." [4] Gleich im folgenden Satz erwähnt er eine Wohltat, die dem gegenwärtigen Schutz Mariä zu verdanken war: „Sei gegrüßt, Gottesgebärerin Maria, denn durch dich haben die sich glättenden und beruhigenden Meereswogen unsere Mitknechte und Mitarbeiter [die zum Konzil nach Ephesus kommenden Bischöfe] mit Freude und Ruhe getragen."

Der hl. Johannes Damaszenus feiert Maria als die Sonne, die unaufhörlich Fluten von Licht auf die Erde ausströmt. In einer Predigt über den Heimgang Mariä vergleicht er ihren Tod mit der kurzen Verfinsterung, die die Sonne erleidet, wenn der Mond sie bedeckt. Die Sonne wird dabei ihres Lichtes nicht beraubt, sondern bleibt dessen unversiegliche Quelle, wie der Schöpfer es bestimmt hat: „So auch Du, die ewigfließende Quelle des wahren Lichtes, der unentgeltlich spen-

[1] Oratio ad Deiparam; ed. Assemani 3 (Romae 1746) 528 EF.
[2] Oratio 9; MG 98, 379 B.
[3] Vgl. Homiliae diversae 4; MG 77, 992 C.
[4] Homiliae diversae 11; MG 77, 1033 C.

dende Schatz des Lebens selbst, der überreiche Sprudel des Segens, uns die Ursache und Vermittlerin (πρόξενος) aller Güter, wenn Du auch für kurze Zeit leiblicher Weise durch den Tod verdunkelt wirst, so sendest Du uns doch unaufhörlich nie mangelnde und reine und freigespendete Fluten von Licht und unsterblichem Leben und wahrer Seligkeit, Ströme der Liebe, Quellen der Heilungen, ewigfließenden Segen." [1]

Der hl. Anselm († 1109) redet in einem Gebet Maria also an: „Wo ist meine Hoffnung, wenn nicht in Gott und in dir? Also ohne dich gibt es keine Frömmigkeit und keine Tugend, weil du die Mutter der Tugend [vgl. Christum, Dei virtutem: 1 Cor. 2, 24] und der Tugenden bist. Daher hilf mir, Herrin, ich bitte dich; denn ich bin nichts, und ich weiß, daß ich ins Nichts komme, wenn du dich nicht würdigst, mir zu helfen. Hilf mir also auch und verweigere nicht einem einzigen die Wohltat, die du allen spendest, auch ohne gebeten zu sein." [2]

Eine große Bedeutung für die Lehre von der allgemeinen fürbittenden Gnadenvermittlung Marias hat der hl. Bernhard († 1153). Er nennt Maria die Wasserleitung, die die Quelle aller Gnaden, Christum, vom Himmel zu uns herableitet: „Advertitis iam, ni fallor quem velim dicere aquaeductum, qui plenitudinem fontis ipsius de corde Patris excipiens, nobis edidit illum, si non prout est, saltem prout capere poteramus" [3], die aber auch jetzt alle Gnaden fürbittend uns vermittelt: „Blicken wir tiefer, mit welcher Andachtsgesinnung derjenige sie von uns geehrt wissen wollte, der die Fülle alles Guten in Maria legte (totius boni plenitudinem posuit in Maria), damit wir daraus erkennen, daß, was wir an Hoffnung, an Gnade, an Heil haben, von jener ausströmt, die hinaufsteigt, von Wonne überfließend.... Mit dem innersten Herzen, mit allen Regungen des Gemütes und allem Verlangen lasset uns diese Maria verehren, denn so ist es der Wille dessen, der wollte, daß wir alles haben sollten durch Maria (totum nos habere voluit per Mariam).... Er gab dir Jesum zum Mittler. Aber

[1] Homilia in dormitionem B. M. V. 1, 10; MG 96, 716 C.
[2] Oratio 47; ML 158, 945 C.
[3] In Nat. B. M. V., sermo de aquaeductu n. 4; ML 183, 440 A.

vielleicht scheust du auch in ihm die göttliche Majestät, weil er, obgleich Mensch geworden, doch Gott geblieben ist. Willst du auch bei ihm einen Fürsprecher haben? Eile zu Maria. Denn reine Menschheit ist in Maria, nicht nur rein von aller Befleckung, sondern auch rein in der Einzigkeit der Natur. Und ohne Bedenken möchte ich es sagen: sie wird erhört wegen ihrer Ehrfurcht. Der Sohn wird ja die Mutter erhören, und der Vater wird den Sohn erhören. Kindlein, diese ist die Himmelsleiter der Sünder, diese mein größtes Vertrauen." [1]

Vom hl. Bernhard stammt auch das Wort: „Gott wollte, daß wir nichts haben sollten, ohne daß es durch Marias Hände ginge (Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret)." [2] Wegen der allgemeinen Fassung und auch wegen der auf die Gegenwart sich beziehenden Form „transiret" betrachten wir dieses Wort als ein Zeugnis für die allgemeine, ständige, fürbittende Gnadenvermittlung. Dieser Satz des hl. Bernhard hat, so scheint es, für die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung eine ähnliche Bedeutung, wie das Wort des hl. Anselm: „Decens erat, ut ea puritate, qua sub Deo maior nequit intellegi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum . . . dare disponebat" [3] für die Lehre von der vollkommenen Sündenlosigkeit und schließlich, wenn auch noch nicht bei Anselm, für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis [4]. Der Satz des hl. Bernhard findet sich wieder beim hl. Bonaventura [5]: „Nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transierit"; ferner bei Joh. Gerson, dessen Worte weiter unten (S. 344) angeführt werden. In dem Buche des P. Croiset S. J.

---

[1] In Nat. B. M. V., sermo de aquaeductu n. 6 7; ML 183, 441.

[2] In Vigilia Nat. Domini, sermo 3, 10; ML 183, 100 A.

[3] De conceptu virginali c. 18; ML 158, 451.

[4] Vgl. Suarez, De mysteriis 3, 5, 20; tom. 19 (Paris. 1877) 41 a: „Praecipue notari solent verba Anselmi, lib. De Concept. Virgin. c. 18: Decuit Virginem ea puritate nitere, qua maior sub Deo nequit intelligi; cum ergo maior sit puritas, quae carentiam peccati originalis includit, et haec merito dici possit esse sub Deo, quandoquidem non ex propria vi et natura, sed per gratiam Christi habetur, haec puritas sine dubio decuit Dei matrem."

[5] In Nativitate Domini, Sermo 1; ed. Quaracchi t. 9, 103 a.

(† 1736) Über die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu[1] liest man: „Er [Christus] hat sie zur Ausspenderin seiner Gnaden gemacht und beschlossen, diese nur durch ihre Hände uns zufließen zu lassen. ‚Gott wollte', fährt derselbe heilige Lehrer [Bernhard] fort, ‚wir sollten nichts haben, das nicht durch Marias Hände auf uns überginge.'" Im Invitatorium zur Mette des Festes der Mittlerin aller Gnaden heißt es von Christus: „Qui bona omnia nos habere voluit per Mariam", und in der 6. Lesung stehen die Worte des hl. Bernhard: „Totum nos habere voluit per Mariam." Es ist, als habe der hl. Bernhard eine katholische Formel gefunden, die dann allenthalben wiederholt wird.

Vom hl. Thomas[2] haben wir über die Gnadenfülle Mariä die Worte: Maria fuit plena gratia „tertio quantum ad refusionem in omnes homines"; vom sel. Albert dem Großen[3]: „Ipsa omnium bonitatum universaliter distributiva", ferner[4] „Ipsa nempe est thesauraria Iesu Christi." Weiterhin[5]: „Plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum, quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum."

Der hl. Antoninus redet ausdrücklich von der ständigen Fürbitte Mariens für das Menschengeschlecht, indem er[6] Maria sprechen läßt: „Non decet igitur eum esse solum, sed me matrem suam secum iuxta eum datam sibi in adiutorium in redemptione per compassionem maximam, in glorificatione nunc per intercessionem continuam pro humano genere."

Nach dem hl. Bernardin von Siena († 1444) ist Maria „der Hals unseres Hauptes [d. i. Christi], durch den alle geistigen Güter seinem mystischen Leibe mitgeteilt werden"[7]. Dieser Vergleich mit dem Hals findet sich auch beim sel. Albert dem Großen[8]: „Per collum

---

[1] Münster 1888, S. 301.

[2] In Salutationem Angelicam; ed. Parmensis t. 16, 134 a. Vgl. B. H. Merkelbach O. P., Quid senserit S. Thomas de mediatione B. M. V. (Xenia Thomistica II [Romae 1925] 505—530); E. Hugon O. P., S. Thomae doctrina de B. M. V. mediatrice omnium gratiarum (ebd. 531—540); dazu Schol 1 (1926) 616.

[3] Super Missus est q. 29, § 2; t. 37, 62.

[4] Sermo in Nativit. B. M. V. 2, 2, 4; t. 13, 559.

[5] Super Missus est q. 164; t. 37, 241 a. — Vgl. J. M. Bover, La mediación universal de la Santísima Virgen en las obras del B. Alberto Magno: Greg 7 (1926) 511—548.

[6] Summa, Pars IV, tit. 15, c. 44, § 9; t. 4 (Veronae 1740) 1261 B.

[7] De Evangelio aeterno, sermo 10, 1, 3; t. 2 (Venetiis 1745) 54.

[8] Sermo de Assumptione 2, 5; t. 13, 541.

intelligitur B. Virgo; per ipsam enim quasi excellentissimam totum corpus Ecclesiae unitur capiti Christo"; bei Johannes Gerson († 1429)[1]: „Tu collum Ecclesiae firmissimum et candidum, tamquam turris eburnea, et suavissimum quasi vinum. Tu connectis Ecclesiae membra suo capiti Christo Filio tuo, tu sustentas, tu vitales haustus prima suscipis, et refluis, tu aspiras et respiras in Ecclesiae corpus universum"; beim seligen Kardinal Bellarmin[2]: „Omnia munera, omnes gratiae, omnes coelestes influxus a Christo tamquam a capite et per Mariam quasi per collum in Ecclesiae corpus descendunt"; bei Suarez (seine Worte folgen einige Zeilen weiter).

Johannes Gerson wiederholt auch die Worte des hl. Bernhard, daß uns alle Gaben durch die Hände Mariä gegeben werden[3]: „Te Matrem gratiae, te Virginem inclytam, per cuius manus, teste Bernardo, datur nobis quidquid datur, quae dives es in omnes invocantes nomen tuum, salutantes imploramus et implorantes salutamus"; ferner[4]: „Domina nostra dicitur Advocata nostra, Mediatrix nostra, nostra Imperatrix, per cuius manus Deus ordinavit dare ea, quae dat humanae creaturae, secundum quod dicit sanctus Bernardus."

Der heilige Kirchenlehrer Canisius[5] spricht sich für die besondere Gnadenvermittlung aus: „Duplicem ergo causam, si Bernardum sequimur, in honoranda Maria tenemus, alteram, quod illa mundi Salvatorem Christum nobis genuit, alteram, quod fidam et singularem apud Christum praestat perpetuamque Advocatam." Die eigentliche Mitwirkung bei der Erlösung erwähnt er hier nicht. — Suarez († 1617)[6] vergleicht die Fürbitte Mariä mit der der andern Heiligen: „Eius oratio universalior est, nam quidquid alii [Sancti] impetrant, aliquo modo per Virginem impetrant, quia ut Bernardus dicit, illa est mediatrix ad mediatorem, et veluti collum, per quod influentiae capitis ad corpus descendunt."

Der heilige Alfons von Liguori († 1787)[7] behandelt die Lehre ausführlich und verteidigt sie gegen die Angriffe des

---

[1] Super Magnificat, tract. 9, part. 4, Introd.; ed. Du Pin, t. 4 (Antwerpiae 1706) 427 C.

[2] Conciones habitae Lovanii, Conc. 42 (Coloniae Agr. 1615) 383 a.

[3] Sermo de dominio evangelico; t. 3, 196 C.

[4] Sermo de Annuntiatione B. M. V., consideratio 4; t. 3, 1367. Die Stellen sammelte Bover: Greg 9 (1928) 242—268.

[5] De Maria Virgine 5, 11; Summa aurea (ed. Migne) t. 9, 139.

[6] De Mysteriis 23, 3, 5; (ed. Vivès) t. 19, 336.

[7] Die Herrlichkeiten Mariä. Ausg. von J. Litz (Regensburg 1922) 1. Teil, 5. Kap., S. 160 ff.

Ludwig Muratori, z. B.[1]: „Doch habe ich hier noch einen andern Punkt im Auge, und das ist der Nachweis für die Notwendigkeit der Fürbitte Mariä zu unserem Heile.... Die Notwendigkeit dieser Art ergibt sich aus dem Beschluß des Willens Gottes, daß alle uns zu spendenden Gnaden durch Mariä Hände gehen. Das ist die Lehre des hl. Bernhard, die man von den Gottesgelehrten der Gegenwart als allgemein angenommen bezeichnen kann." Daraus folgt aber nicht, daß alle Menschen notwendig zu Maria beten müssen.

Von deutschen Theologen seien genannt M. Scheeben[2]: „Die Tatsache, daß Maria im Himmel in wirksamster und umfangreichster Weise für die Kirche auf Erden bittet, ist stets Überzeugung der Kirche gewesen." Dazu bringt er n. 1838 eine knappe Begründung in fünf Punkten, deren erster lautet: „Zunächst weist schon die in der Empfängnis und Geburt Christi stattfindende Vermittlung der Schenkung der Gnadenquelle selbst darauf hin, daß Maria auch bestimmt sei, stetig die Ausflüsse dieser Quelle als aquaeductus gratiae zu vermitteln." Der zweite Grund liegt darin, „daß Maria durch ihre Mitwirkung beim Erlösungsopfer alle Gnaden miterworben hat". Der dritte Grund ist ihre Stellung als „Depositarin des ganzen Erlösungsverdienstes", der vierte ihre Eigenschaft als „geistliche Mutter aller Erlösten", der fünfte ihre Stellung als „Herz der Kirche". — F. Diekamp[3]: „Es ist eine fromme, innerlich wahrscheinliche Meinung, daß nach der Anordnung Gottes alle Gnaden, die Christus verdient hat, durch Maria den Menschen zufließen." — Chr. Pesch schrieb, nachdem er sich in die Frage vertieft und das Gewicht der Traditionszeugnisse erkannt hatte, ein Buch zur Erklärung und Verteidigung dieser Lehre (Freiburg 1923). — Bei Specht-Bauer[4] lesen wir: „Für die ... Würde der Gottesmutter als Mittlerin wird von den Theologen aus den Quellen der Offenbarung auf Tatsachen hingewiesen, die den Satz nicht als unbegründet erscheinen lassen: Maria ist auf Grund eines posi-

[1] A. a. O. Nr. 2, S. 162.
[2] Dogmatik III (Freiburg 1882) n. 1828.
[3] Dogmatik II[2] (Münster 1918) 357, § 47.
[4] Dogmatik I[3] (Regensburg 1925) 427, § 68.

tiven göttlichen Ratschlusses seit dem Tage ihrer Aufnahme in den Himmel durch ihre Fürbitte für uns Menschen auf Erden die Vermittlerin aller Gnaden." — B. Bartmann[1] will sich der Bewegung für die dogmatische Definition des Satzes: „Alle Gnade durch Maria", anschließen.

Der holländische Theologe G. van Noort[2] stellt die gut gefaßte These auf: „B. Virgo in coelis assumpta, ita pro nobis intercedit, ut sine eius suffragio nulla nobis gratia dispensetur." Er bewertet den Satz als „sententia pia ac solide probabilis".

Übrigens reicht Marias Vermittlung auch ins Fegfeuer. Die deutsche Stiftung der Anima in Rom (14. Jahrh.) hat ihren Namen daher, daß sie unter den Schutz Mariens, der Fürsprecherin der Armen Seelen gestellt wurde[3]. Der Cluniacensermönch Bernardus Morlanensis (um 1140) dichtete die Strophe[4]:

Mater bona, meis dona
Requiem parentibus
Necnon cunctis iam defunctis
Notis et affinibus.

Die letzten Päpste haben sich vielfach zu Gunsten der Lehre ausgesprochen. So Leo XIII.: „Man darf daher nicht minder wahr und zutreffend behaupten, daß nichts von dem übergroßen Schatz aller Gnaden, den der Herr gebracht hat — denn Gnade und Wahrheit sind durch Christus geworden —, daß nichts uns davon zuteil wird außer durch Maria, da Gott es so wollte", Deo sic volente[5]. — „Alle Gnade", sagt derselbe Papst mit den Worten des hl. Bernardin, „die dieser Welt zuteil wird, hat einen dreifachen Ausgang. Sie wird nämlich in schönster Ordnung von Gott an Christus, von Christus an die seligste Jungfrau und von dieser an uns weitergegeben."[6] Ferner: „Nam inde [ab assumptione], divino consilio,

---

[1] Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit[3–4] (Paderborn 1925) S. VI.

[2] Tractatus de Deo Redemptore[2] (Amsterdam. 1910) 192.

[3] L. v. Pastor, Geschichte der Päpste I[5–7] 263.

[4] Rhythmus IV 19; Blume-Dreves, Analecta hymnica 50 (Leipzig 1907) 431.

[5] Enzykl. „Octobri mense", 22. Sept. 1891; Herder-Samml. IV 17.

[6] Enzykl. „Iucunda semper", 8. Sept. 1894; Herder-Samml. IV 211.

sic illa coepit advigilare Ecclesiae, sic nobis adesse et favere mater, ut quae sacramenti humanae redemptionis patrandi administra fuerat, eadem gratiae ex illo in omne tempus derivandae esset pariter administra, permissa ei paene immensa potestate." [1]

Pius X. nennt Maria „die Ausspenderin aller Gaben, die uns Jesus durch seinen blutigen Tod erworben hat" [2]. Benedikt XV. sagt von ihr: „Alle Gnaden werden ausgespendet durch die Hände der heiligsten Jungfrau." [3] Er nennt Maria die Mittlerin (sequestra) aller Gnaden bei Gott: „Virginem Dei Matrem, gratiarum omnium apud Deum sequestram" [4] und Mittlerin aller Arten von Gnaden: „Virgine Immaculata, gratiarum omne genus sequestra" [5]. Benedikt XV. war es auch, der das Meß- und Brevierformular für das Fest Maria, der Mittlerin aller Gnaden, guthieß.

In demselben Sinne äußerte sich Pius XI. Auch er nennt Maria die Mittlerin aller Gnaden: „Ipsa Virgo Mater, gratiarum omnium apud Deum sequestra, iteratis apparitionibus devotionem Gallici populi probare et confirmare visa est" [6]; ferner: „Nos, quibus nihil antiquius est, quam ut erga gratiarum omnium apud Deum sequestram Virginem christiani populi pietas magis magisque excitetur." [7] Die Enzyklika „Miserentissimus Redemptor" vom 8. Mai 1928 über die dem heiligsten Herzen Jesu geschuldete Sühne [8] schließt mit dem Satze: „Cuius [B. Virginis] Nos confisi apud Christum deprecatione, qui unus cum sit ‚Mediator Dei et hominum', suam sibi Matrem adsciscere voluit peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, vobis, Venerabiles Fratres, vestrisque curis con-

---

[1] Enzykl. „Adiutricem", 5. Sept. 1895; Herder-Samml. V 7.
[2] Enzykl. „Ad diem illum", 2. Febr. 1904; Herder-Samml. I 42.
[3] Schreiben vom 5. Mai 1917; AAS 9 (1917) 266.
[4] Apostolisches Schreiben vom 28. März 1919; AAS 11 (1919) 227.
[5] Brief an Kardinal Gibbons vom 10. April 1919; AAS 11 (1919) 173. Vgl. 67.
[6] Schreiben vom 2. März 1922; AAS 14 (1922) 186.
[7] Schreiben vom 14. Januar 1926; AAS 18 (1926) 213.
[8] AAS 20 (1928) 178.

credito gregi universo, apostolicam benedictionem peramanter impertimus."

Die Lehre von der allgemeinen fürbittenden Gnadenvermittlung ist auch theologisch ableitbar aus der Stellung Mariä zu Christus und dem Erlösungswerk. „Gottes Werke sind vollkommen" (Deut. 32, 4), und „Unbereut sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes" (Röm. 11, 29). Gott tut nichts halb. Wenn er daher den Erlöser auf die freie Einwilligung Marias hin der Welt schenkte, wenn er sie zur Mitwirkung am eigentlichen Werk der Erlösung auserwählte, dann wird er nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern Maria auch den entsprechenden tätigen Anteil an der Zuwendung der Früchte der Erlösung verleihen. Sie hatte mit Christus Teil am Siege. Sie verteilt auch mit ihm die Siegesbeute. — Der Grundsatz der Wirkgemeinschaft zwischen Christus und Maria, das „principium consortii" [1], läßt sich als solches schon aus der Tradition belegen. Im Protoevangelium erscheint Maria bereits als Siegerin verbunden mit dem Erlöser. Dann folgt aber wieder aus diesem allgemeinen Grundgesetz die Wirkgemeinschaft Mariä mit Christus nicht nur in der Erwerbung, sondern auch in der Ausspendung der Gnaden.

Wird hier gegen die Mittlerschaft Mariä aus 1 Tim. 2, 5 die Schwierigkeit erhoben: „Unus et mediator", so genügt als Antwort der Hinweis darauf, daß gerade dort der hl. Paulus zur Fürbitte auffordert, daß also eine fürbittende Vermittlung keinesfalls ausgeschlossen ist. Man könnte auch von der andern Seite einwenden: Die allgemeine Gnadenvermittlung scheint gar nichts Mariä Eigentümliches zu sein; denn die Kirche scheint dasselbe von allen Heiligen zu erwarten. In der Litanei betet sie: „Omnes Sancti et Sanctae Dei, intercedite pro nobis", ähnlich in der Oration „A cunctis" und im „Confiteor". Dieser Einwand gibt Gelegenheit, auf die einzigartige Stellung Mariä hinzuweisen. Sie betet auf Grund ihrer Muttergotteswürde und als Mutter aller Erlösten; sie ist — das Bild ist nicht nach jedermanns Geschmack, aber treffend — der Hals, der das Haupt, Christus, mit der Kirche verbindet. Die übrigen Heiligen sind einfache Glieder des mystischen Leibes Christi. Was sie erbitten, muß auch durch Maria erbeten werden. Marias Fürbitte für uns ist kraft göttlichen Ratschlusses notwendig.

---

[1] Siehe oben S. 333.

III. Möglichkeit und Angemessenheit einer Definition.

1. Was soll definiert werden? Die ganze Mittlertätigkeit Mariä, oder nur ein Teil, und welcher? Der erste Teil, daß Maria durch ihr Jawort bei der Verkündigung und durch die freie Übernahme der göttlichen Mutterschaft uns Christum und so mit ihm alle Gnaden vermittelt hat, ist klar genug in den Quellen der Offenbarung enthalten und definierbar. Für den dritten Teil, die ständige, allgemeine, fürbittende Vermittlung aller Gnaden seien die Worte von Chr. Pesch[1] angeführt: „Es gibt nur wenig Lehren, die Jahrhunderte hindurch in den verschiedensten Ländern von so vielen hochangesehenen Männern mit solcher Klarheit und Nachdrücklichkeit bezeugt worden sind wie die Lehre, daß uns alle Gnaden durch Maria vermittelt werden [und zwar durch ihre Fürbitte (nach S. 168)]. Die Zeugen lassen uns auch keinen Zweifel darüber, daß sie diese Lehre in der Heiligen Schrift finden. Sie halten sie also für eine Wahrheit, die in den Glaubensquellen ausgesprochen ist, und zwar so, daß es keiner Zuhilfenahme einer rein natürlichen Wahrheit, also keiner eigentlichen theologischen Schlußfolgerung bedarf, um sie zu erkennen.... Wenn nun, so darf man schließen, auf solche Gründe hin die Unbefleckte Empfängnis Marias definiert werden konnte, dann kann um so mehr die allgemeine Gnadenvermittlung Marias zum Glaubenssatz erhoben werden."

Auch die gegenwärtigen, von der Kirche nicht ungünstig aufgenommenen Bestrebungen zur Erlangung einer Glaubensdefinition dieser Lehre sind ein gutes Zeichen der Definierbarkeit. Es scheint sich darin das Wehen des Heiligen Geistes zu offenbaren.

Ferner darf man hinweisen auf die Gesamtheit der geoffenbarten Heilsökonomie. Neben Christus steht nun einmal Maria, seine Mutter und Braut. Christus ist der neue Adam, Maria die neue Eva, sein „adiutorium simile sibi" (Gen. 2, 18). Beide besiegen gemeinsam die Schlange (Gen. 3, 15). Christus lebt immerdar, Fürbitte für uns einlegend (Hebr. 7, 25). Auch die Heiligen bitten für uns. Maria übertrifft alle Heiligen an Heiligkeit, an Macht, an Liebe zu uns, an Ähnlichkeit und Vereinigung mit Christus. Die allgemeine fürbittende Gnaden-

[1] Vermittlerin 171 f.

vermittlung Mariä gehört organisch in diesen ganzen Bau hinein. Ohne sie wäre die Heilsökonomie unvollständig; und es ist eine naheliegende Annahme, daß Gott, der uns so viel über die Stellung Mariä im Heilsplan offenbaren wollte, auch ihr Amt als allgemeine fürbittende Gnadenvermittlerin geoffenbart hat[1].

Ähnliche Gründe sprechen aber auch für das formelle Geoffenbartsein des zweiten Teils der Gnadenvermittlung, nämlich der Mitwirkung Mariä beim eigentlichen Werk der Erlösung: die Bezeugung seit vielen Jahrhunderten, die Einordnung in die Gesamtheit der Heilsökonomie, die biblischen Anhaltspunkte, das in der Tradition gut bezeugte Grundgesetz der Wirkgemeinschaft Mariä mit Christus, der neuen Eva mit dem neuen Adam.

Daß die mittelalterlichen und späteren Theologen die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariä nicht ausdrücklich als Glaubenssatz bezeichnet haben, kann nicht als Beweis gegen das Geoffenbartsein der Lehre angeführt werden. Auch bei der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis kann man Ähnliches beobachten, abgesehen von dem positiven Widerstand mancher Theologen gegen diese Lehre selbst. Und doch lag eine wirklich formell geoffenbarte Wahrheit vor. Wenn J. Ude (Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? S. 67; vgl. S. 81 86 113) sagt: „Falls die Kirche der ersten Jahrhunderte den Glaubenssatz vertreten hätte, alle Gnaden würden den Menschen nur durch Maria zuteil [übrigens hieße es besser: keine Gnade werde den Menschen zuteil, um die Maria nicht Fürbitte eingelegt hätte], so wäre doch nichts leichter gewesen, als dies mit einfachen, nüchternen Worten zu sagen", so dürfte doch hier die geschichtliche Dogmenentwicklung zu wenig berücksichtigt sein. Manche Glaubenswahrheiten können zunächst einschlußweise, „formaliter implicite", geoffenbart sein und erst später ausdrücklich ausgesprochen werden. Es ist auch nicht nötig, daß bei den Glaubenswahrheiten immer ausdrücklich der Offenbarungscharakter hervorgehoben werde.

---

[1] Ähnliche Gedanken äußert auch J. Bittremieux (De Mediatione universali [1926] 188): „Sicut munus Christi, novi Adae, est esse gratiae universalem mediatorem, non tantum in acquirendo, sed etiam in dispensando gratias, ita munus B. Virginis, novae Hevae, oportet, ut sit mediatricis universalis gratiae, non tantum in acquirendo, sed etiam in dispensando gratias. Fluit haec conclusio ex Proto-evangelio, quae conclusio si admittatur, doctrina cooperationis B. Virginis ad distributionem gratiarum ut formaliter implicite in Proto-evangelio revelata, adeoque de fide divina ab Ecclesia definibilis apparet."

Das letzte Urteil über die Möglichkeit einer Definition steht dem kirchlichen Lehramt zu, das auch in letzter, entscheidender Weise über die Angemessenheit der Definition urteilt.

2. Ist die Möglichkeit der Definition gegeben, so liegt ihre Angemessenheit in den geistigen Gütern, die sie mit sich bringen würde. Die Katholiken würden die höchste Gewißheit über die Tatsache der Offenbarung dieser Wahrheit gewinnen; sie würden aufmerksam auf einen bisher von manchen kaum gekannten oder doch wenig beachteten Ehrenvorzug ihrer himmlischen Mutter, sie verständen besser den wundervollen göttlichen Heilsplan. So würde die Ehre Mariä, die Ehre Christi, die Ehre der allerheiligsten Dreifaltigkeit und damit auch das Seelenheil der Menschen mehr gefördert. Auch würden die Gläubigen wieder mehr auf die Notwendigkeit der göttlichen Gnade hingewiesen und zur Demut gemahnt. Die Nichtkatholiken würden von neuem aufmerksam auf die katholische Kirche, das große Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern, und auf ihr Lehramt, wodurch sie die Aufgabe Christi, der Wahrheit Zeugnis zu geben, fortsetzt. Gutgesinnte könnten bei dieser Gelegenheit belehrt werden über die Bedeutung der Fürbitte der Heiligen im allgemeinen und Mariä im besondern und über ihre Stellung im Heilsplan.

Ob und wann einmal die Zeit für eine Definition kommt, weiß die göttliche Vorsehung, die aber auf das fromme Verlangen und die Gebete der Gläubigen Rücksicht nimmt. Bei der Unbefleckten Empfängnis dauerte es, nachdem das Verlangen nach einer Definition ausgesprochen war, noch Jahrhunderte, bis im Jahre 1854, vor nunmehr 75 Jahren, der Wunsch erfüllt wurde.

Schön sagt Christian Pesch über die Angemessenheit der Definition[1]: „Gerade zur Hebung des Glaubenslebens würde das Dogma von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias sich vorzüglich eignen. Nächst der Menschwerdung ist Maria das vorzüglichste Werk Gottes. Die Definition würde dieses Wunderwerk in neuem Licht erstrahlen lassen und die Liebe und Andacht zu Maria vermehren. Die recht gepflegte Marienandacht hat aber stets die besten Früchte hervorgebracht."

[1] Vermittlerin 178.

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik

Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg

5. Verdienst und Gottesliebe.

Die bereits behandelten Punkte haben zur Genüge ergeben, daß die Erkenntnis der Erfordernisse für das Verdienst im engsten Zusammenhang mit der Erkenntnis des Übernatürlichen selber steht. Es dürfte keine Übertreibung sein, zu behaupten, daß gerade in dieser Frage nach der Verdienstmöglichkeit am deutlichsten zu Tage tritt, wie wenig man bis zum 13. Jahrhundert vom Übernatürlichen unserer heutigen Theologie wußte. Wenn die Theologie der Frühscholastik in dieser Frage, die geradezu eine „Crux theologorum" wurde, den Verdacht des Neopelagianismus auf sich zog[1], ist es dieser Unkenntnis zuzuschreiben, die sie manche Hypothese aufstellen ließ, die heute a limine abgewiesen würde.

Man stand eben zwischen Szylla und Charybdis. Auf der einen Seite wurde das Verdienst als Gnade bezeichnet, auf der andern Seite forderte man dafür die freie Betätigung des Menschen. Unsere heutige Theologie, die mit dem innerlich Übernatürlichen, d. h. demjenigen, was innerlich dem letzten seinshaft übernatürlichen Ziel proportioniert ist, arbeitet, hat hier relativ leichte Arbeit. Das Werk des Menschen wird eben dadurch zum Gnadenhaften, daß es durch den Einfluß der Gnade in eine höhere, übernatürliche Seinsordnung erhoben wird. Solange man aber lediglich das psychologische Moment der Gnade und so die Gnade selber nur als „gratia sanans" zu werten verstand, war man ständig in der Gefahr, entweder das Gnadenhafte oder das Selbsterarbeitete am Verdienst zu zerstören.

Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, dies bis ins einzelne zu verfolgen. Ich muß mich lediglich darauf beschränken darzutun, wie diese Nöte einzig der mangelnden Kenntnis des Übernatürlichen entspringen.

[1] K. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius (Leipzig 1907).

Das Verdienst war von Anfang an deutlich in seinem gnadenhaften Charakter erkannt. Daran erinnerten immer wieder die Kommentare zu 1 Kor. 13, und noch mehr zu Eph. 2, 8 f.: „Gratia estis salvati per fidem; et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ut ne quis glorietur." Und sie gebrauchten dabei Worte, welche die Eigenwerke auszuschalten schienen. Man höre nur Radulf von Laon:

„Modo ponit illud, quod meritum videretur hominis, id est fidei meritum non esse ostendit. Vere in bonitate. Nam vos per gratiam salvati, id est iustificati estis. Concedo. Etiam apponas ‚per fidem'. Etenim hec, id est fides, non est ex nobis (!) promerentibus, ut fidem habeatis (!). Et nichil ‚ex operibus' esse voluit, ut non glorietur aliquis aliquid. Videns enim angeli casum et hominis fuisse ex superbia, precavere voluit homini a superbia. Et licet fidem ex dono Dei, sic opera, que fidem sequuntur, per gratiam Dei. Bene dico, ‚ut ne quis glorietur' in fide. Nam etiam in operibus, que fidem sequuntur, non reliquit Deus homini, unde posset gloriari. Quod sic ait: Nos sumus factura ipsius Dei, cum nunc simus in bono creati in Christo, id est per Christum Jhesum in bonis operibus, que opera preparavit nobis Deus, ut in illis ambulemus, per eum proficiamus et crescamus." [1]

Gilbert de la Porrée sagt zur Stelle: „Sola ‚enim gratia salvati estis per fidem' id est credentes. ‚Et hoc' ipsum, quod creditis vos gratia salvatos, ‚non est ex vobis' vi scilicet humane libertatis, et ‚non' est ‚ex operibus' hanc fidem promerentibus. ‚Dei enim donum est' ab omni humani meriti causa penitus absolutum, ‚ut ne quis glorietur'. Nec debet gloriari. Omnia enim sunt ex ipso solo auctore et causa, quod ait ita: ‚ipsius figmentum' vel ‚factura' vel ‚creatura sumus', non modo quod vivimus, speramus, intelligimus. . . ." [2]

Bekanntlich wurde von der kirchlichen Autorität ein den Sentenzen der Gilbertschen Schule entnommener Satz verurteilt, der nach Otto von Freising lautet: „quod meritum humanum attenuando nullum mereri diceret praeter Christum." [3] Wir begegnen ihm in den Sententiae Divinitatis [4] und in erkennbarer Verwandtschaft mit diesen im Speculum universale des Ra-

[1] Bamberg, Staatl. Bibliothek, Cod. lat. 128 fol. 80.

[2] Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 81. — Man vgl. auch den ersten und zweiten Anonymus des Cod. Bibl. 130 (fol. 28^{v} und 35) der Bamberger staatl. Bibliothek.

[3] Waitz, Gesta Friderici Imperatoris I 52 (Script. rer. Germ. 60).

[4] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule [Baeumker, Beiträge VII 2—3] (Münster i. W. 1909) 80*.

dulphus Ardens[1]. Selbst bei Kardinal Laborans[2] und Alanus von Lille[3] zeigt sich deutlich hier ein mühevolles Ringen um Klarheit.

Gerade die Furcht, dem Pelagianismus zu viele Zugeständnisse zu machen, führte zur Zurückdrängung des menschlichen Verdienstes. Eine Apologie dieser Gilbertschen Lehre findet sich im Paulinenkommentar des Nikolaus (von Amiens?), in dem wir einen spekulativ überragenden Geist kennen lernen[4].

Es ist denn kein Wunder, daß das von Augustinus stammende und vom Indiculus betonte Axiom: „Tanta ... est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona“[5], auf die Spekulation gedrückt hat und in der

[1] II c. 16 — Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 19^{v}: „Igitur, ut vero nomine meritum dicatur, tria concurrunt: primum, ut quis sit auctor operis sui. De alieno quippe opere nullum premium debetur. 2^{um} quod pre se habeat maiorem, apud quem possit mereri et qui retribuere possit ei. Tertium, ut alia sit auctoritas retribuentis quam merentis. Qua ratione merendi nichil boni valet homini promereri. Etsi enim pre se habet maiorem, a quo possit remunerari et alia sit auctoritas retribuentis quam⟨quam⟩ sua, tamen nequaquam est [auctor] operis sui. Unus quippe est auctor omnium actionum, Deus; homines tantum ministri. Ponamus ergo in medio unum opus bonum, ut quod de illo probamus, de ceteris sit manifestum. Ecce iste elemosinam dat. Sed neque ipsum panem, quem dat, nec voluntatem dandi, nec potestas (!) panem frangendi aut eundi aut manum ad pauperem extendendi habet homo ex se, sed a Deo. Ergo totius elemosine Deus auctor est, homo vero solum minister. Quare, cum alieno opere nulla merces nobis debeatur, nichil boni vera ratione promerendi promeremur. Penam vero promereri rectius dicimus, quoniam ex nobis peccamus et nostri peccati auctores sumus. Quare? Cum pre nobis habeamus maiorem, apud quem promereamur et alia sit [auctoritas] retribuentis penam quam promeremur. Bonum vero proprie mereri non valemus.“

[2] De Iustitia et iusto III, c. 4. Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan (Rom), Cod. C. 110 fol. 249^{v} f.

[3] Theologicae Regulae, reg. 82 (SSL 210, 663). — Auch Stephan Langton steht noch irgendwie unter dem Einfluß Gilberts, wenn er betont: „Sed nota, quod premium eternum non debetur ei operi ex natura operis, [s]et ex benignitate promittentis, qui promisit laborantibus in vinea vitam eternam“ (Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 16). Man vgl. auch Wilhelm von Auvergne, De meritis c. 1 (Paris 1674) 313.

[4] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 686 fol. 34^{v}. Eine Ergänzung dazu findet sich auf fol. 38^{v}. Bei Gelegenheit einer Arbeit über die Gilbertsche Schule werde ich näher darauf zu sprechen kommen.

[5] Der Wortlaut findet sich in der kanonistischen Literatur bereits in der Collectio Anselmi (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Can. 5 fol. 224) und kehrt in Anklängen auch noch im Tridentinum sessio VI, de iustificatione cap. 16 und can. 32 wieder.

Frühscholastik häufig zur Erörterung kommt [1]. Magister Martinus zitiert in der Frage „an homo mereatur vitam eternam vera ratione merendi" den hl. Augustinus als Gewährsmann für folgende Sentenzen: „Nemo aliquid offert Domino, sed quod donum est, non tam offert quam reddit" und „Pro opere diabolico multis debitum redditur, non donatur. Gratia vero, nisi gratis datur, gratia non est. Intelligendum est igitur et ipsa hominis bona merita esse Dei munera.... Et ita cum Deus coronat nostra merita, quid aliud coronat quam sua munera." [2]

Dazu kam noch, daß — wie bereits bemerkt — nach Johannes der ewige Lohn als „gratia pro gratia" erscheint [3].

[1] Laborans, De iustitia et iusto III c. 4 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 fol. 249^{v}); Alger von Lüttich, Sentenzen (Cod. Vatic. lat. 4361 fol. 30); die Sentenzen des Cod. Vatic. lat. 1345 (fol. 60); Martin von León, Sermo 28 in Litaniis (SSL 208, 1017); die Sentenzen des Cod. lat. 15747 der Pariser Nationalbibl. (fol. 74); Radulphus Ardens, Speculum universale II c. 16 (Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 19^{v}); Alanus von Lille, Theologicae Regulae, reg. 82 (SSL 210, 663). Das Vorsatzblatt des Cod. lat. 373 (fol. 1) der Erlangener Universitätsbibl., das ein Exzerpt aus einem Sentenzenkommentar (14. Jahrh.) bringt (In 2 dist. 28), sagt: „Et ideo, cum omne meritum inde nobis sit ab eo, concludit, quod nichil Deus in nobis preter sua dona coronat." — Odo von Ourscamp (J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. Tom. II [Paris 1888] 9).

[2] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 314.

[3] Man vgl. S. 36. — Ferner die Glossen des Petrus Cantor zur Evangelienkonkordanz „Super unum ex quatuor": (Joh. 1, 16) „‚nos omnes accepimus' scilicet ‚gratiam pro gratia' fidem pro intelligentia, id est, ut pro tenui fide amplius eum credamus et intelligamus. Vel ‚gratiam pro gratia', evvangelium pro lege, completionem pro promissione, augmentum gratie pro prima, vel post primam gratiam, quia iustum est, ut iustus iustificetur adhuc. Con.: ‚Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron'. Vel sic de futuro ‚accepimus' accipiemus ‚gratiam' beatitudinem eternam ‚pro gratia' fidei operantis per dilectionem, coronam scilicet pro iustitia, premium pro merito. Beatitudo eterna enim merces est iustitie. Sed quomodo beatitudo eterna erit gratia, cum illa non gratis, sed merito labore et sudore acquiratur? Unde: ‚qui vult venire post me, abneget' etc. — Responsio: quia non minus gratia est, quia gratia iustificans, que acquirit coronam gratis, sine merito data est. Qui enim dedit mihi pretium equi, et equum, quo illum comparavi, vere gratiam pro gratia ab ipso accepimus" (Paris, Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 279 fol. 36). — Odo von Ourscamp (a. a. O.). — Der vielleicht von Hugo a S. Charo stammende dritte Paulinenkommentar des Cod. lat. 15603 (fol. 89^{v}, zu Röm. 8, 18 der Pariser Nationalbibl.). — Man vgl. auch die Sermones des Praepositinus im Cod. lat. 14859 (fol. 212) der Pariser Nationalbibl.

Anders begründete Wilhelm von Auvergne die Notwendigkeit der Gratuität des verdienstlichen Werkes, indem er das „per gratiam praestari" gleichsetzt mit „gratis impendere" [1].

Die Auswirkungen dieser Überbetonung des Gnadenhaften machten sich selbst in der Bußlehre geltend. Änderten doch die durch Gilbert wohl auf dem Umweg über Alanus von Lille inspirierten Autoren deshalb das Rechtfertigungsschema.

Die Verurteilung Gilberts hat die Überbetonung des Gnadenhaften im Verdienst nicht völlig verdrängen können. Wohl wandten sich Theologen auch gegen sie und ziehen sie des manichäischen Irrtums [2], sie konnten aber das mehr und mehr

---

[1] De meritis, cap. unicum, I (Paris. 1674) 310: „Meritum ergo proprie et rectissima diffinitione obsequium est retributionis obligatorium, hoc est, quod recipientem, sive illum, cui impenditur, retributionis efficit debitorem. Quoniam autem inter emptorem et venditorem meritum locum non habet, manifestum est duobus modis: neque enim emptor tanquam retributionem petit pretium venditae mercis, aut tanquam praemium immo tanquam pretium, nec se meruisse aliquid dicit alter apud alterum. Deinde retributio non habet locum, ubi tributio non est. Est enim retributio quasi reflexa vel reciprocata tributio et vulgariter vocatur redonatio vel remuneratio, quarum neutra locum habet, ubi donatio vel muneratio non praecessit. . . . Gratia igitur et meritum simul currunt, ita ut mereri proprie non dicatur, nisi qui per gratiam praestat, hoc est qui gratis impendit obsequium, non qui elocatum aut certo pretio praetaxatum."

[2] Der inhaltlich dem Anfang des 13. Jahrhunderts angehörende anonyme, von Denifle noch nicht verwertete Paulinenkommentar des Ms. Nr. 534 (fol. 133—206) der Arsenalbibliothek in Paris schreibt (fol. 149): „Hic solet queri de gratia et merito hominis, utrum scilicet ex sola gratia, an ex merito suo, vel ex gratia simul et merito homo salvetur. Quod autem ex gratia sola sit hominis salus et totum quod in homine bonum est, quidam rationibus et auctoritatibus probare nituntur. Dicunt enim, quia mereri est a se gerere, unde quis mereatur. Ergo cum homo nec a se habeat nec a se gerat, unde salutem sive bonum aliquod mereatur, manifestum est, quia sine merito gratia sola salvatur. Item Johannes apostolus: ‚De plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia, id est eternam beatitudinem, quam gratiam vocat, quia gratis datur pro gratia nobis temporaliter collata. Item apostolus: ‚gratia Dei sum id quod sum'. Et multe in hunc modum auctoritates concurrere videntur, quibus nichil ex merito hominis, sed totum, quod in homine bonum est, ex gratia sola esse astruere conantur. — Ad quod dicimus, quia non est sic totum attribuendum gratie, ut meritum hominis et liberum arbitrium tollantur, qui error Manicheorum erat, nec sic totum hominis merito, ut gratia secludatur, in quo Pelagius errabat. Est quidem totum ex gratia, aliquid vero ex merito, sed per gratiam. Naturalis enim ratio hominis sopita est nec excitari

sich regende Interesse an der spekulativen Erforschung der Frage nicht unterdrücken. Und so begegnet man noch in der Zeit Langtons[1] wiederholt einer Untersuchung darüber, ob wir in Wahrheit uns den ewigen Lohn verdienen können. Nicht ohne Bedeutung blieben dabei die Forderungen, die die Gilbertsche Schule für das Verdienst im allgemeinen aufstellte, die wir bereits oben bei Nikolaus angetroffen haben, und die von den Sententiae Divinitatis dahin zusammengefaßt werden: „ut aliquid faciat, et prae se habeat auctorem, a quo praemium expectet, et aliquam gratiam habeat bene operandi, secundum quam munus possit accipere“[2].

Dazu kam noch, daß man das Verdienst vielfach als Tat definierte, die demjenigen zuliebe geschieht, bei dem man verdient[3]. Besonders dieser letzte Punkt wurde von der

potest nisi gratia superveniens se illi infundat. Sed nec ad ipsam se ingerentem erigi valet nisi per gratiam sublevantem. Unde et ipsa gratia prevenit volentem, ut velit, subsequitur volentem, ne frustra velit. Et David: misericordia eius pre[veniet] me et m[isericordia] e[ius] s[ubsequetur] me.“

[1] Cod. Vatic. 4297 fol. 15^{v}. — Magister Martinus (Paris, Nationalbibl. Cod. lat. 14556 fol. 314). — Wilhelm von Auxerre, Utrum ex condigno mereamur vitam eternam (Summa aurea III, tr. 12, De merito virtutum q. 2 [Paris 1500] fol. 200^{v}).

[2] B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis 80*. — Radulphus Ardens, Speculum universale II c. 16 (Cod. Vatic. lat. 1175 fol. 19^{v}; vgl. S. 354 Anm. 1). — Laborans, De iustitia et iusto III c. 4: „Sunt etenim tria, quorum concursus requiritur in meriti ratione: Remunerantis maioritas, auctoritas operantis et disparitas generis“ (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 fol. 249^{v}). — Alanus von Lille, Theologicae Regulae, reg. 82: „Ad hoc enim, ut aliquis proprie dicatur aliquid mereri, quatuor concurrunt: ut opus illud, quod agit, eius proprie sit; ut apud alium mereatur; et apud talem, qui potestatem habet remunerandi; ut de indebito fiat debitum“ (SSL 210, 663). — Übrigens wird die Stelle von Roland Bandinelli (Gietl, Die Sentenzen 181) und Praepositinus (Summa, Toulouse, Stadtbibl., Ms. Nr. 159 fol. 226) als von Hilarius inspiriert bezeichnet.

[3] Petrus Cantor, Glose IIII^{or} evangeliorum collecte et excepte cum postillis super unum ex IIII^{or} (Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 279 fol. 66), bringt zum Text „Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus“ folgende Erklärung: „‚mercedem apud patrem‘, cuius amore non fecistis. Hoc autem deputatur tibi pro mercede, cuius amore facis; ‚vestrum‘, cuius gloriam filii querere debent, et omnia bona ad hoc, ut placeant, ad eum referre et causa eius facere. Sed numquid tenemur vel possumus omnia opera nature ad ipsum referre? Glossa: intelligitur de operibus gratie et spiritualibus, que minime meritorie sunt vite eterne, nisi ad ipsum referantur.“

Spekulation, die ja ohnehin stark mit dem Caritasproblem beschäftigt war, aufgegriffen und zur Erläuterung der Unzulänglichkeit natürlicher Kräfte für das Verdienst verwertet. Dies ohne Zweifel deshalb, weil gerade hier das „gratis" der Tat zu Tage tritt. Von größtem Einfluß auf die Aufstellung dieser Forderung scheint ferner das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes gewesen zu sein, das in den schärfsten Worten die „caritas" für das Verdienst und sogar für das gute Werk überhaupt fordert. Beim Charakter der frühscholastischen Literatur, die zum Allgemeingut gewordene Offenbarungslehren unbesehen als feststehend herübernimmt, auch ohne sich noch weiter Rechenschaft über ihre Berechtigung zu geben, ist es nicht verwunderlich, wenn auf das genannte Kapitel in der Quästionen- und Summenliteratur nur ausnahmsweise Bezug genommen wird. Die Paulinenkommentare dagegen benützen die ihnen gegebene Möglichkeit in ausreichendem Maße, die Notwendigkeit der „caritas" für Güte und Verdienstlichkeit der Werke zu betonen[1]. Es ward in dieser Frühzeit der Spekulation der Satz beinahe zum Axiom: „par caritas — par meritum", und man betrachtete als einzig ausschlaggebend für die Größe des Verdienstes die Größe der caritas. Die Mühe der Eigenanstrengung wurde dadurch stark in ihrem Wert zurückgedrängt[2].

---

[1] Der aus Augustinussentenzen zusammengesetzte Paulinenkommentar des Cod. Bibl. 126 der Bamberger staatl. Bibliothek (fol. 135 und 136). — Radulf von Laon (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Bibl. 128 fol. 51). — Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 50). — Der Anonymus des Cod. Bibl. 129 der Bamberger staatl. Bibl. (fol. 58ᵛ): „‚Et si distribuero': Item probat caritatem eminere, quia quantacumque elemosinarum largitio sine ea infructuosa est ad vite eterne premium. Nota, quod sine caritate omnia sunt infructuosa, quecumque et quotquot bona sunt, ita per caritatem suam fructuosa est(!). Et quamquam sit inpar facultas ei, qui multum et ei qui parum potest dare, tamen si ea equalis fuerit, equaliter valet ad salutem. Non tamen, quod maior corona non sit ei, qui plus operatus fuerit, sed ad salutem equaliter operatur caritas et ei qui parum et ei qui multum operatur, si tamen equaliter ea participaverint. Hoc vult illa glossa: impar facultas etc. et post: et ideo scilicet pro par[i] ca[ritate]. Unde est alicui ad salutem promerendam dare ex caritate calicem aque etc." — Quaestiones in epistolas Pauli, In ep. 1 ad Cor. q. 116 (SSL 175, 535). — Petrus Lombardus, Collectanea in epistolas D. Pauli, In ep. I ad Cor. c. 13 (SSL 191, 1658).

[2] Man vgl. z. B. den mir in der Abschrift Lacombes bekannten Cod. Harley 658 fol. 73ᵛ oder Langton in seinen Quästionen, Chartres, Cod.

Auf dieses Phänomen, das noch einer genaueren Untersuchung bedarf, sei hier nur als auf eine Folgeerscheinung der gezeichneten Verdienstheorie hingewiesen.

Daß die verdienstvolle Handlung „gratis" geschehen soll, leitet Abälard auch aus Matth. 5, 46 ab: „‚Si enim eos diligitis, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?' Nullam profecto mercedem iustitiae, quia non aequitatem rei dilectae, sed utilitatem meam attendo. Et aeque alium plus diligerem, si aeque mihi vel amplius prodesset; imo nec eum iam diligerem, si in eo utilitatem meam non sperarem. Unde quamplures et pene omnes in tam reprobum sensum devoluti sunt, ut plane fateantur se nullatenus venerari Deum sive diligere, si eum sibi minime profecturum crederent, cum tamen ipse non minus diligendus esset, si eum puniret, cum id non nisi iuste faceret, et eius praevenientibus meritis vel aliqua causa rationabili, quae hoc ipso, quod iusta esset, omnibus placere deberet. Denique quis aliquem dignum gratia censeat, quem non sibi gratis, sed cupiditate retributionis deservire noverit? Si pro hoc servitio gratiae cuiquam rei sunt referendae, magis rebus nostris, pro quibus nobis servitia quam iis, qui deserviunt, exhibendae sunt. Veluti cum mihi mercenarius, quem conduxi, pro multa mercede multum deservit ac proficit, aut cum mihi aliquis amore alterius, non mei ipsius mihi famulatur. Sed quae est gratia referenda iis pro quibus id fit, non eis qui faciunt est reddenda." [1]

Aus all dem ergab sich zunächst eine psychologische Untersuchung des Problems der Notwendigkeit der „caritas" für das Verdienst, die der Erkenntnis des Übernatürlichen als ontischer Größe wenig förderlich war.

Wie wenig zunächst hier die Spekulation an eine seinshafte Improportion zwischen natürlichem Akt und ewigem Lohn

---

lat. 430 fol. 150. Auf fol. 153 liest man hier: „Regula: Ubi par caritas, par meritum. Et ita quotcumque faciat opera, non plus meretur. Nec tamen iniuste agit Deus, quia omnia sufficienter remunerantur in uno premio, quia omne meritum minus est quolibet premio. Non enim Deus dat premium ratione operis, sed ratione promissionis et ita ex gratia. Nec tamen sunt superflua. Immo multitudo operum valet ad tria: ad pene dimissionem, ad caritatis conservationem et ad caritatis augmentum occasionaliter. Item sic pluribus operibus non maius premium meretur quam uno, nec tamen superfluunt, sicut pluribus veritatibus non est melior quam una sola (!), si esse posset, nec tamen superfluunt. Item licet maius supplicium mereatur iste duobus malis actibus quam uno, non tamen duobus meritis iste etc. Et hoc ideo, quia duobus malis actibus iste est magis malus, sed duobus meritis i[st]e non est magis bonus."

[1] SSL 178, 892.

dachte, zeigt besonders die immer wiederkehrende Frage, warum Adam im Urzustande, da er noch nichts Gnadenhaftes besaß, wohl das „stare", nicht aber das „proficere", d. i. eine Verdienstmöglichkeit, besaß.

So machte der Lombarde damit Schule, daß er Adam im Urzustand deshalb als für ein Verdienst unfähig erklärte, weil er damals keinerlei Schwierigkeiten zu überwinden hatte[1]. Er setzte also, wie z. B. auch noch Wilhelm von Auxerre[2], die Anstrengung als notwendige Voraussetzung für das Verdienst an. Dagegen ist unter andern Hugo a Sancto Charo aufgetreten, der die Anstrengung lediglich als straftilgendes Moment gelten lassen wollte und auch dies nur bei einem Zusammenbestehen mit der Gnade[3].

---

[1] Sententiae II dist. 24, c. 1 (Quaracchi [1916] 420). — Die Glosse des Petrus von Poitiers hierzu lautet (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14423 fol. 72ᵛ): „‚quia nichil in eo erat' etc.: Liberum arbitrium nondum erat corruptum nec magis pronum ad bonum quam ad malum. Et vide per simile: Cum tu me non moveas ad iram, si te non percutio, quod meritum habeo? Certe nullum. Similiter cum iste in sese nichil haberet, quod eum moveret, quod meritum haberet, si staret?" — Die vielleicht von der Hand Robert Kilwardbys stammenden Glossen des Ms. Nr. 290 der Bibliothek von Avignon kommentieren den Text des Lombarden II Sent. dist. 24 folgendermaßen (fol. 64): „‚Ad quod dicimus quod resistere malo et non consentire temptationi non fecisset illi meritum, etsi non consensisset, quia nichil in eo erat, quod ad malum impelleret': Ita ambiguum est illud vel falsum, sicut et illud, quod intendit probare ‚sicut et angelis, qui non ceciderunt non fuit meritum' tantum vel tale, quantum vel quale habuissent, si haberent impellens interius, sic glosant hoc magistri volentes eum salvare." — Man vgl. auch die Abbreviation des Cod. lat. 627 (fol. 76) der Pariser Nationalbibliothek; Hugo von St. Viktor, De sacramentis l. 1, p. 6, c. 29 (SSL 176, 281); De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 16537 fol. 4ᵛ). Ferner Simon von Tournai in der Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14886 fol. 30), Magister Martinus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 288ᵛ), die zweiten Langton nahestehenden Quästionen des Cod. lat. 353 (fol. 96) der Erlangener Universitätsbibliothek. Äußerungen, die hier einschlägig sind, finden sich auch bei Gaufrid von Poitiers (Brügge, Stadtbibl., Cod. lat. 220 fol. 90ᵛ). — Die fälschlich Hugo von St. Viktor zugeschriebenen Quaestiones in epistolas Pauli registrieren die Ansicht, daß Adam mit der aus bloß natürlichen Kräften möglichen Liebe bereits Verdienste erwerben konnte: „Et sic videtur, quod homo ante peccatum ex dono iam percepto posset proficere. Quod multi negant" (Ad Rom. q. 185 [SSL 175, 476 f.]).

[2] Summa aurea III, tr. 12, c. 5, § 3 (Paris 1500) fol. 203ᵛ.

[3] Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 109ᵛ: „Sed labor operis sive difficultas non est principium sive ratio merendi premium aliquod, sed remissionem pene tantum. Nec hoc semper, sed quando est cum gratia." — Bei der Betonung der Notwendigkeit eigener Aktivität für denjenigen, der

Weil Adam im Zustand der Urunschuld keinerlei Schwierigkeiten zu überwinden hatte, glaubten manche Theologen, daß er darum damals auch keine Tugenden zu eigen hatte.

So sagt z. B. Magister Martinus: „Solutio: Penes virtutem est omne meritum. In eo [Adam] non fuit tunc aliqua virtus, quia virtus dicitur quasi vis tans (!). Sed tunc in eo nichil instabat, cum nichil eum tunc ad malum impelleret. Quamvis enim non consentisset (!) malo, tamen non merebatur. Sed si malo resisteret, cum aliquid eum impelleret, et meritum esset. Mereri ergo non poterat, quia nichil eum impellebat." [1]

Nach dem Zeugnis des Praepositinus[2] geht diese Ansicht auf Gilbert zurück. Tatsächlich bringt der ebenso wie Magister Martinus zur Einflußsphäre des Gilbert gehörige Radulphus Ardens[3] eine dementsprechende etymologische Definition der „virtus". Praepositinus ist aber

---

sich ein Verdienst erwerben soll, nimmt es kein Wunder, daß man öfter, z. B. schon bei Petrus Cantor in der Summe, der Frage begegnet: „An passione aliquis mereatur" (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 9593 fol. 40). Man vgl. auch die Quästionen Langtons (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 133ᵛ) und Robert von Melun, Summa II I 184 (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 126. Man vgl. S. 370 Anm. 1).

[1] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 295. — Petrus von Capua erhebt dagegen den Einwurf: „Set nec in statu gratie habuit ipse [Adam] fomitem. Ergo nec tunc fuisset ei meritum vite, si restitisset temptationi, quod etiam conceditur. Set si hec ratio sufficiens est, nec Christus etiam habuit fomitem. Ergo nec Christus meruit resistendo temptationi, nisi forte de Christo diceretur, quia habebat penalitatem" (Clm. 14508 fol. 20ᵛ und Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15972 fol. 158). — In den scheinbar in der Nähe des Alexander Hales stehenden ersten Quästionen des Cod. lat. 16406 der Pariser Nationalbibliothek liest man umgekehrt: „Unde poterat dici Adam bonus et iustus de bonitate et iustitia innocentie ⟨et⟩ loquendo, nec tamen erat virtuosus, quoniam in bono non proficiebat, etsi in bono staret" (fol. 49).

[2] Er berichtet in seiner Summe (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353 fol. 18ᵛ): „Dicit enim magister Gilebertus, quod homo ante peccatum non habuit gratuita, quia virtus dicitur quasi viribus utens et ubi vitium non est."

[3] Speculum universale I, c. 23 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 7ᵛ): „Dicitur autem virtus e vi sive virore, triplici videlicet ratione, quoniam reddit iustum viridem, virilem et virtuosum." — Ähnlich beim Zisterzienser Guntherus, De oratione, ieiunio et eleemosyna, lib. 4 De meritorio bono c. 1 (SSL 212, 133). — Hugo a S. Charo sagt (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 221): „Nota, quod hoc nomen virtus quadruplicem habet ethimologiam et secundum hoc IIII effectus. Dicitur enim virtus vis intus, et secundum hoc mundat animam. Item dicitur quasi virore nitens, et secundum hoc facit animam dignam vita eterna et Deo gratam. Item dicitur virum tuens, et secundum hoc protegit ab incursu demonum. Item dicitur viribus nitens, et secundum hoc dicitur esse principium merendi." Man vgl. auch fol. 107ᵛ und 157ᵛ.

dagegen in seiner Summa mit der entschiedenen Äußerung aufgetreten: „Sed secundum hanc sententiam, immo dementiam in sanctis glorificatis non sunt virtutes, quod omnino contra Sacram Scripturam est.“ [1]

Wohl ebenfalls auf eine Unkenntnis des seinshaft Übernatürlichen geht es zurück, daß Petrus von Poitiers [2], in wörtlicher Abhängigkeit von ihm Martinus de Fugeriis [3], dann auch Odo von Ourscamp [4] und Magister Martinus [5] ein Verdienst Adams im Urzustand deshalb ablehnen, weil er weder ‚in via‘ noch ‚in patria‘ war [6].

[1] Summa, Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 353 fol. 18^{v}.

[2] Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 15^{v}: „Item nullum bonum irremuneratum et nullum malum impunitum. Illa dilectio naturalis, qua Adam diligebat Deum, bona erat et ea bene utebatur. Ergo eius usus bonus erat. Et ita, cum nullum bonum sit irremuneratum, illa dilectione aliquid merebatur vel temporale vel eternum. Et non est ratio, quare magis temporale quam eternum. Et ita virtutes habebat, quia nemo meretur eterna sine virtute. Ad quod dicendum, quod auctoritas illa ‚nullum bonum irremuneratum, nullum malum impunitum‘ re[fol. 16]ferenda est ad bona, que fiunt in via. Sed Adam tunc non erat in via nec in patria. Quid enim sit esse in via vel esse in patria, alibi audisti.“

[3] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 32.

[4] J. B. Pitra, Analecta noviss. II 177 ff.

[5] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 295. Um auch noch auf Spätere die Sprache zu bringen: Wilhelm von Auxerre entzieht der Natur noch das „meritum“, weil sie aus sich nicht des „quantum debet“, d. i. der notwendigen Intensität fähig ist (II, tr. 11, q. 2; fol. 64^{v}). — Wie auch der Aristotelismus an sich nichts änderte, kann man noch an Richard Fishacre sehen, der als Argument bringt: „Item probat Aristoteles in meth., quod actus est melior potentia. Et ideo aliquod, cum est in actu, melius, quam cum est in potentia. Cum igitur anima in statu innocentie potuerit in aliquem actum bonum, melior fuit voluntas Ade exercens illam actionem quam non exercens. Igitur cum nichil se faciat melius, non potuit potentia illa exire in actum, nisi adiutorio melioris educentis eam in actum. Nichil autem in creaturis melius voluntate. Ergo tantum per gratiam Dei adiuvantem potuit tunc voluntas in suum actum. Ergo habuit gratiam“ (Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 146^{v}. In 2 dist. 23).

[6] Eine Erklärung des „esse in via“ und „esse in patria“ geben die von Odo von Ourscamp abhängigen Sentenzen: „Esse in via duobus modis dicitur: patria nostra est beatitudo, ad quam tendimus. Via, quae ducit ad ipsam, est fides et spes. Secundum hoc extra viam dicuntur esse infideles, sed fideles in via. In hac via nunquam fuit Christus, quia semper fuit in patria. Aliter dicitur via nostrae mortalitatis fluxus, passiones et defectus. Haec est universae carnis via. In hac via fuit Christus. Unde dicitur: De torrente in via bibit (Ps. 109, 7)“ (J. B. Pitra, Analecta novissima II 115. Man vgl. auch S. 178 f.). Damit stimmt die zweite Erklärung der Verdienstlosigkeit Adams wesentlich mit der ersten überein. — Übrigens liest man auch bei Magister Martinus (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 363) in der Frage „An aliquis mereatur post mortem“: „℟: Dicunt quidam, quod omne meritum est in via nec aliquis potest mereri, postquam est exemptus a carne.“

Es wäre aber verkehrt zu meinen, daß man nicht eifrigst bemüht gewesen wäre, auch die notwendige Verknüpfung zwischen Gnade und Verdienst spekulativ zu klären. Die Betrachtung der Anstrengungen, die man es sich bei den Untersuchungen darüber kosten ließ, erweckt den Eindruck, daß man sich rasch über die Existenz eines Übernatürlichen sicher war. Wie nun aber dasselbe genau zu umschreiben sei, darüber zur Klarheit zu gelangen, machte die größten Schwierigkeiten.

So finden wir, um dort anzusetzen, wo die Spekulation bereits im vollen Fluß ist, bei Hugo von St. Viktor folgenden Gedankengang:

„Quando ergo voluntas hominis secundum naturam solum movetur, extra naturam non meretur; quando verum secundum Deum movetur, supra naturam meretur, quoniam illum meretur, per quem et propter quem movetur. Omnis enim, qui vult, aliquid vult; et propter aliquid vult, quod vult. Quicumque ergo vult aliquid et propterea solummodo vult quod vult, quia natura hoc vult, velle habet ex natura. Qui autem aliquid vult et propterea vult quod vult, quia Deus hoc vult, id velle habet ex gratia. Et hoc meritum hominis est, quod propter Deum vult quod vult, et propter Deum facit quod facit. Hoc namque Deus reddere habet, quod propter ipsum fit, sive voluntate sola in volendo, sive voluntate et opere in faciendo. Bona igitur naturae et affectus ordinati secundum naturam virtutes sunt naturales, quae etsi laudabiles sunt, quia bonae sunt et a natura sunt, non sunt tamen dignae merito illo, quod est supra naturam, quia nihil in se habent praeter naturam.“ [1]

Es möchte auf den ersten Anblick scheinen, als ob für Hugo die ontische Improportion zwischen natürlichen Akten und übernatürlichem Lohn maßgebend wäre. Daß aber tatsächlich die Stelle lediglich von dem psychischen Unvermögen spricht, aus bloß natürlichen Kräften etwas um Gottes willen zu tun, erhärten zwei parallele Texte:

„Poterat itaque homo per praeceptum naturae conservare bonum naturale, quod habuit; sed per illud non potuit aeternum bonum (illud quod necdum habuit) adipisci. Neque enim ad vitam superiorem obtinendam meritum illi foret, si aut vitaret huic vitae noxia, aut quae salubria sunt, appeteret, sive ad utrumlibet mediis uteretur, quoniam in his omnibus non tam praecipientis affectum, quam commodum oboedientis attenderet. Itaque, ut homo

[1] De sacramentis lib. 1, p. 6, c. 17 (SSL 176, 273 f.).

super hanc vitam aliquid mereretur, necessarium fuit, ut praecepto naturae praeceptum disciplinae adderetur, et ut in ipsius praecepti executione homo non tam praecepti utilitatem, quam praecipientis dilectionem amplecti probaretur." [1]

„Dicunt caritatem talem ac tantam virtutem habere, ut sine illa reliquae virtutes omnes, quamvis aliquo modo secundum affectum naturae ad bonum proclivem inesse possint, meritum tamen aeternae retributionis apud Deum habere non possint. Quod enim sine caritate fit, propter Deum non fit, et quod propter Deum non fit, Deus remunerare non habet, si vult, etiamsi secundum aliquid bonum est illud quod fit. Naturae enim bonum est, non gratiae; in natura, non supra naturam. Quod ergo ex natura sola bonum est, in sola natura et meritum simul et praemium illius est. Itaque, quod sine caritate in sola natura fit, ad illud, quod in Deo est, supra naturam praemium non pertingit. Liquet ergo, quod bonum operando summum bonum non meretur nisi is solum, qui id, quod facit bonum, propter summum bonum operatur. Vis mereri Deum, fac, quod facis, propter Deum. Hoc ergo dicunt de caritate, quia virtus est virtutum omnium, et placent propter ipsam, quae sine ipsa, etsi ad aliqua bona essent, ad summum tamen bonum obtinendum bona esse non possent. Haec omnia de caritate dicta libenter suscipimus quasi principium bonum sententiae veracis." [2]

Damit zeigt sich auch die Spekulation über das Übernatürliche des Verdienstes innigst mit der Caritasfrage verknüpft. Und dies mit Notwendigkeit.

Stellte doch gerade nach der Lehre der Schule Hugos von St. Viktor, die sich die physische Betrachtungsweise der Liebe zu eigen machte, die caritas ein Streben auf den Besitz Gottes hin dar. Es kann nur das um seiner selbst willen geliebt werden, was Gegenstand der „fruitio" ist, auf die die Liebe wie ein Gewicht hindrängt. Es geht ja die physische Betrachtungsweise der Liebe von der Tatsache aus, daß jede wirklich bestehende oder auch nur mögliche Liebe in dem allen Naturdingen eingepflanzten Bestreben wurzelt, durch Betätigung der angeborenen Fähigkeiten sich selbst zu vervollkommnen [3].

---

[1] De sacramentis, lib. 1, p. 6, c. 29 (SSL 176, 281).

[2] De sacramentis, lib. 2, p. 13, c. 11 (SSL 176, 539).

[3] Man vgl. A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin (Bamberg 1923) 65—84; Derselbe, De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum: Bogoslovni Vestnik (Laibach 1924) 35 127 212. — Neben dem dort Gesagten sei noch verwiesen auf die Sentenzen des Cod. Vatic. Rossian. 241

Auch Abälard sprach mit Rücksicht auf das Augustinuswort „Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter Deum" von der „fruitio Dei" als dem Ziel der Liebe[1].

In dem Augustinuszitat legt er allerdings den Ton auf das „propter Deum", während die physische Betrachtungsweise gleichmäßig das „fruendum Deo propter Deum" betont. Bernhard von Clairvaux, der hier Abälardianer ist, bringt dies prägnant zum Ausdruck, wenn er

---

fol. 154^{v}: „Diximus de spe. Nunc queritur, quid sit caritas. Augustinus: Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum. Ecce his verbis ostenditur dilectio Dei et proximi." — Die anonymen Sentenzen des Cod. lat. 10448 der Nationalbibliothek von Paris sagen (fol. 188): „Augustinus [fol. 188^{v}] autem in libro de doctrina christiana sic eam describit: Caritas est affectus animi ad fruendum Deo propter Deum et diligendum se et proximum propter Deum. . . . Quod vero dicit ‚ad fruendum Deo propter Deum' sic intelligendum videtur, quod Deum propter seipsum, non propter nos vel aliquid aliud diligamus, et nos ipsos propter ipsum tantum, cuius creatura sumus ad quem tendere debemus, et proximum propter ipsum Deum tantum. Si enim quis diligit Deum propter suum commodum, scilicet propter requiem et tranquillitatem, quam velit per eum habere, ut bene sit ei finita miseria seculi, mercenarius est querens que sua sunt, non que Dei. Similiter si seipsum vel proximum diligit propter predictum, reputatur cum mercenariis. Diligamus ergo propter ipsum tantum, qui est omne bonum, salus, quies, summum bonum, hoc modo propter ipsum, ut desideremus finiri in nobis ignorantiam et infirmitatem, que ab ipso cognoscendo et fruendo nos avertunt, quia ad hoc creati sumus, ut eo frueremur et ipsum haberemus. Sed obstat ignorantia, que est ex culpa primi hominis, que post baptismum non est peccatum. Hec non sinit cognoscere, quid debeamus agere. Etiamsi aliquando cognoscimus, impedit infirmitas, ne ad actum perducamur, que iterum ex culpa habet remedium. Augustinus: Deus gratis vult coli et diligi, hoc est caste amari. Non propterea vult amari, quia dat aliquid propter se, sed quia dat se. Qui invocat Deum, ut dives fiat, non Deum invocat, sed quod habere desiderat." — Robert de Meleduno, Summa II I 167: „Bona enim intentio bonam voluntatem ad Deum refert, quem et finem constituit eo quod ipsum consequi intendit" (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 124). — Prägnanten Ausdruck gibt der physischen Betrachtungsweise der Hugo von St. Viktor nahestehende Clm 7972 (fol. 10^{v}): „Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita eterna". Man vgl. auch fol. 13: „Augustinus liber IIII de doctrina christiana: Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum."

[1] Expositio in epistolam ad Romanos lib. 3, c. 7 (SSL 178, 887): „Quomodo etiam vera potest esse dilectio, quae caritas dicitur, nisi ad Dominum referatur? Et ipse Augustinus de doctrina christiana libro quarto (es ist gemeint l. 3, c. 10, n. 16 [SSL 34, 72]): ‚Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter Deum.'" — Man vgl. ebenda (SSL 178, 891 ff.) und Introductio ad Theologiam c. 1 (SSL 178, 982). Ferner die Sententie Anselmi (F. Bliemetzrieder, Anselms von Laon syst. Sentenzen 81).

sagt: „Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest, nec tamen mercenaria est: quippe non quaerit quae sua sunt (1 Cor. 13, 5). Affectus est, non contractus; nec acquiritur pacto nec acquirit; sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur. Nam quidquid propter aliud amare videaris, id plane amas, quo amoris finis pertendit, non per quod tendit.“[1]

Dazu kam, daß in den Kommentationen zu 1 Kor. 12, 31[2] die „caritas“ als Weg zum ewigen Ziel bezeichnet wurde. Sagt ja bereits die Glossa interlinearis: „‚Et adhuc‘ et preter predicta ‚excellentiorem‘ maius omnibus donum ‚viam‘ eundi ad Deum, quia predicta non semper ad meritum, sed ad honorem Dei ostendendum gentibus ‚vobis demonstro‘.“[3] Martin

[1] Liber de diligendo Deo cap. 7 (SSL 182, 984).

[2] „Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.“

[3] Inkunabel, Basel 1498. — Man vgl. beispielshalber noch Gilbert de la Porrée (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 50): „‚Adhuc demonstro vobis‘ gratiam omnibus aliis utilitate ‚excellentiorem‘, quam etiam dico ‚viam‘, qua Deus venit ad nos et nos vadimus ad eum.“ — Der Anonymus des Cod. Bibl. 129 der Bamberger staatl. Bibliothek schreibt (fol. 58): „‚Et adhuc‘ id est preter predicta ‚demonstro vobis‘ gratiam ‚excellentiorem‘, id est donum maius omnibus aliis et utilitate et dignitate, quam gratiam dico ‚viam‘ eundi ad Deum, id est caritatem, que omnibus eminet, quia predicta semper non augent meritum habentis, sed gloriam Dei ostendunt. Caritas vero semper auget meritum se habentis, cum qua, si alia assint, meritum acquirit, sed sine ea numquam.“ — Petrus Lombardus, Collectanea, In ep. I ad Cor. c. 13 (SSL 191, 1658). — Der Anonymus des Cod. lat. 657 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 46^{v}). — Bei Guerricus de S. Quintino liest man zu 2 Kor. 5, 7: „‚Per fidem enim ambulamus.‘ Hec est ratio sumpta ex parte meriti fidei quantum ad operationem. Unde dicit ‚per fidem‘ invisibilium ‚ambulamus‘, id est ad Deum tendimus. Io. XII: ‚ambulate, dum lucem habetis.‘ Fides autem est lux. Sed obicitur de hoc, quod dicit, ‚quod per fidem ambulamus‘: immo videtur, quod per caritatem. Psalm.: ‚qui perfecit pedes meos tanquam cervorum‘, id est amorem, quo vado ad Deum. Sed amore vado. Ergo amor est pes. Ergo amore itur. — Item in eodem psalmo: ‚dilatasti gressus meos subtus me‘, glossa: quia latam fecisti caritatem. — Responsio: Duplex est ambulatio, interior secundum motus anime, et hec fit per fidem. Sicut enim per peccatum elongatur quis a Deo: Luc. XV de filio prodigo eunte in regionem dissimilitudinis, sic per fidem approximamur. Fides enim unit Deo et facit Deo similem animam. Unde Cant. IIII: ‚lavi pedes meos‘, dicit glossa: cogitationes, quibus aliquando terram tangere solebam: sicut cogitatione terrena terra tangitur, sic cogitatione celesti per fidem ad Deum itur. Item est ambulatio exterior, que fit per opera bona. Hec fit caritate, que movet ad opera. Et primo est in fide et inchoative, sed consumative in caritate“ (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15603 fol. 101).

von Leon[1] weist dafür ‚auctoritates' aus dem hl. Hieronymus und dem hl. Fulgentius nach. Begierig machte sich die Spekulation diesen Vergleich zunutze und sprach von einem ‚moveri' und ‚proficisci'[2], von Schritten der Liebe, die zum Schöpfer eilen[3]. Selbst diejenigen Theologen, die unter dem Einfluß der Gilbertschen Gedankenwelt ein eigentliches „meritum" nicht zulassen wollten, konnten nicht umhin, die guten Werke wenigstens als Weg zum ewigen Ziel zu bezeichnen[4].

---

[1] Sermo 32, In festo S. Spiritus (SSL 208, 1262 f.): „‚In caritate ergo qui ambulat', ut beatus Fulgentius ait, ‚nec errare nec timere poterit, quia ipsa protegit, ipsa dirigit, [col. 1263] ipsa ad coelestem patriam hominem perducit.' Caritas ergo est via, qua itur ad Deum. Sic enim una ex fortissimis catholicae fidei columnis, scilicet Hieronymus, ait: ‚Sicut sine via nemo potest pervenire quo tendit, ita sine caritate nullus valet ad Deum pertingere.'"

[2] Summa Sententiarum (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 238 fol. 35). — Hugo von Amiens, Dialogorum lib. 4, n. 4 (SSL 192, 1180): „Caritas est profectus animi, qui Deum et in Deo omnia diligit."

[3] Petrus von London, Remediarium conversorum II I: „Tunc igitur ad plangendum dolorem Dominus nos dimittit, cum et mala nobis, que facimus, demonstrat, atque ad hec eadem, que cognoscuntur, flenda adiuvat, culpas oculis obicit et pia manu gratie vincula cordis solvit, ut ad vocationem penitentie mens nostra se erigat, et carnis soluta compedibus in auctorem suum libera gressum amoris tendat" (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3227 fol. 96). — Helinand von Froidmont, Sermo 18 (SSL 212, 631): „Nam ut nobis de camino illo coelestis Ierusalem scintillas aliquas sancti fervoris verborum Dionysii malleus excutiat, sciamus nostri amoris mobile esse circa divina nostrorum puritatem affectuum et operum, quibus ad Deum gradimur. Nam pedes nostri affectus sunt; gressus istorum pedum opera."

[4] Laborans, De iustitia et iusto II c. 8 (Kapitelsarchiv von St. Peter im Vatikan [Rom], Cod. C. 110 f. 249): „Absit enim, ut Pelagio coaptemur, qui neglecta gratia penes liberum arbitrium auctoritatem operandi constituit et efficientiam salutis in meritis operum collocavit, quasi condigne sint passiones huius temporis ad futuram gloriam, et non ex misericordia, sed ex operibus iustitie salvi simus. Datur a Deo premium, quia pollicitum quam promeritum; debetur ratione promissi, quam lege meriti. Sicut de liberalitate sponsio, sic est de liberalitate solutio. Vult tamen ex sua clementia Deus nuncupari debitor, ut laborare non hesitet agricultor. Vult, ut sit fidelis credendo sibi pollicenti, sicut ipse fidelis est pollicita reddendo credenti. Numquid gratiam habet Dominus servo, quia fecit, que sibi imperaverat? Non, inquit, puto. Unde virtutes et opera vie potius sunt ad regnum quam forsitan cause regnandi. Non enim cunctipotens bonitas, que ex suis ipsa subsistit extrinseci boni non indiga, forinsecis causis obstringitur, ut merito laboris diurni de iure civili cogatur operario reddere sero denarium. Sed sola illi est pro causis et ratione voluntas. Quid

Auch die Autoren, die der ekstatischen Betrachtungsweise der Liebe zuneigten, forderten die „caritas" als unumgänglich notwendig für das Verdienst. Sie kannten ja nicht einmal den guten Akt ohne die Liebe.

Damit, daß ohne die „caritas" ein ewiges Verdienst als unmöglich, mit dem caritativen Akt aber schon als gegeben betrachtet wurde, ging die Frage

---

igitur? Hotiandum ne est et a labore vacandum? Hoc profecto cuipiam sit videri, si non efficientibus operum causis debeat coronari." — Radulphus Ardens, Speculum universale II, c. 17 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 19ᵛ): „Nec tamen scripturas dampnamus, que tradunt sanctos apud Deum plurimum promeruisse et eorum meritis nos adiuvari posse, quoniam, etsi non sit verum ex vera promerendi ratione, tamen dicitur ex quadam similitudinis proportione. Quoniam quemadmodum meritum precedit et merces sequitur et nisi illud precedat, hoc non potest sequi. Sic et gratie sunt ordinate, quoniam quedam sunt precedentes quedam subsequentes, et nisi ille precedant, hec sequi non valent. Hac igitur proportione gratie precedentes dicuntur meritum, salus vero eterna merces, quamvis nec ille vere merita, nec iste vere merces. Nec tamen ideo dicas non esse necessarium operari, quoniam etsi eterne salutis opera non sunt causa, sunt tamen via, quoniam nisi per bona opera, ad salutem non pervenitur sempiternam. Hinc est quod ps[almista], quamvis iustus, orat sibi retribui non secundum iustitiam, sed secundum misericordiam dicens: non intres in iudicium cum servo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Hinc et Iohannes: accepimus, inquit, gratiam pro gratia. Non ait: pro merito, quoniam solam gratiam suam coronat in nobis Deus. Preterea, cum totum nobis proveniat ex gratia Dei, Deus quippe nec debet nec reddit nobis aliquid boni. Nam etsi apostolus dicat: reposita est michi corona iustitie, quam reddet michi Deus in illa die iustus iudex, non tamen quod hanc meruit, sed quoniam predestinationis et promissionis gratia Deus ei reposuerit, dicet reddere magis in iustitia promittentis quam in sua confidens." — Die zweiten Quästionen des Cod. lat. 353 der Universitätsbibliothek Erlangen schreiben diese Ansicht auch Petrus Cantor zu (fol. 100ᵛ): „... Quod concedebat Cantor Parisiensis. Dicebat enim, quod opera virtutum non sunt merita vite eterne, sed via ad vitam eternam." Man liest denn auch bei Cantor in der Summa (Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 9593 fol. 39): „Hic autem occurrit locus distinguendi varias acceptiones huius verbi mereri. Dicitur primo modo meritum ex condigno. Sed secundum hoc nullo opere bono potest quis mereri vitam eternam, quia non sunt condigne passiones huius temporis etc. Dicitur meritum ex promisso, ut si ob aliquid obsequium michi promissa sit aliqua remuneratio. Ita potest dici nos mereri vitam eternam, quia propter bona opera promissa est nobis vita eterna." Die Stelle selber, wo er von „meritum" als „via" spricht, habe ich nicht notiert. — Der mit „Universe vie Domini misericordia et veritas" beginnende Traktat des Cod. Ny kgl. 2880 4to der Kgl. Bibliothek von Kopenhagen (12. Jahrh.) bezeichnet die „fides, que per dilectionem operatur" als „via salutis".

nach der Unzulänglichkeit der bloßen Naturkräfte für dieses Verdienst einfach in die Frage nach der Unmöglichkeit der caritas aus natürlichen Kräften über.

Abälard selber hat sich über die weiteren das Verdienst angehenden Erfordernisse nicht näher geäußert. Es läßt sich aber bereits aus der Epitome ersehen, daß die Abälardianer, sobald sie der Natur die Fähigkeit zum Verdienst und zum „diligere" absprechen wollten, sich in die Notwendigkeit versetzt sahen, ihr auch die Fähigkeit zum Guten überhaupt abzuerkennen[1]. Die Epitome[2], Roland Bandinelli[3] und Magister Omnebene[4] gaben darum zu, daß auch ohne Gnade die „caritas" oder das „diligere" möglich sei. Aber sie mußten zugleich, wie Omnebene ausdrücklich betont, zwischen „virtutes naturales" und „gratuitae" unterscheiden und den „gratuitae" das Verdienst vorbehalten[5]. Den umgekehrten Weg schlug der

[1] Epitome c. 34 (SSL 178, 1755 f.): „Sed cum de meritis haec disseramus, quasi nulla esse videntur, quia gratia meritis usque adeo repugnare videtur, quod, cum omnia ex gratia sint, merita non existant. Unde apostolus: ‚Si ex meritis, iam non ex gratia' (Rom. 11, 6). Videtur enim, quod ex nobis nihil boni possimus. Sic enim de nobis est, ut de medico et infirmo, qui cum habeat medicamen apparatum et dicat infirmo: Vide, hoc medicamentum consulet sanitati tuae, si surrexeris et acceperis; infirmus autem, cum surgere non possit, nihil medicamen illud illi valebit, sicque cum per se surgere non possit, adiumento medici ad surgendum indiget, ut medicamen accipiat et acceptum sibi proficiat. Quapropter nisi dicamus, quod homo ex se etiam per liberum arbitrium ex natura sua habeat diligere et ei adhaerere, non possumus vitare, quin gratia meritis nostris praeiudicare probetur: quod quidem quia in epistola ad Romanos super eum locum ‚Iacob dilexi' etc. (Rom. 9, 13) diligenter expressi, hoc quasi notum praetereundum existimo. Si autem creatura ad imaginem et similitudinem Dei facta ex sui natura magis ad malum quam bonum prona esset, in sui quidem natura bona non existeret. Velle autem bonum unicuique naturale est. Unde et apostolus: ‚Velle adiacet mihi' (Rom. 7, 18)."

[2] C. 34 (SSL 178, 1755).

[3] A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III. (Freiburg i. Br. 1891) 118 f.

[4] Cod. sim. 168 der Münchener Staatsbibliothek, fol. 29, spielt auf diese Ansicht an: „Sed queritur, si potuerunt pervenire sine superapposita gratia. Quidam sunt, qui dicunt, quod bene potuerunt per bona collata in creatione ad dilectionem Dei pervenire. Quod videtur dicere Augustinus, quod (?) homo ante peccatum non indigebat gratia preveniente, sed subsequente."

[5] Cod. sim. 168 fol. 66: „Queritur, si iudei et pagani habeant virtutes. Ad hoc videndum est, quod virtutes alie sunt naturales, alie gratuite. Naturales quidam eorum habent, gratie virtutes non habent, que hominem faciunt dignum eterna vita."

Abälardschüler Robert von Melun ein, der die Gottesliebe vor allem wegen ihrer unfehlbaren Verknüpfung mit dem Verdienst für die bloß natürlichen Kräfte auch „in statu naturae insontis" unmöglich nannte[1].

Ähnlich der für die Abälardianer bestimmenden war die Schwierigkeit, die seit Stephan Langton es nötig machte, Stellung zu nehmen zur gleichen Frage, ob aus bloß natürlichen Kräften eine Gottesliebe möglich sei. Sobald man nämlich die Erschaffung der Engel und des ersten Menschen ohne Gnadenhaftes lehren wollte, hatte man sich mit dem Einwurf auseinanderzusetzen, wie dann für den Fall, daß die Gottesliebe nur gnadenhaft wäre, das Gesetz von ihnen nicht notwendig übertreten worden wäre. Während hier Petrus Lombardus[2], Odo von Ourscamp[3], Stephan Langton[4] und Udo[5] lediglich die natürliche Möglichkeit einer nicht genauer bestimmten „dilectio Dei" zugeben, sprechen Petrus von Poitiers[6], Martinus de Fugeriis[7], Petrus von Capua[8] und Roland von Cremona[9] ausdrücklich

---

[1] Summa II I 184 (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 126): „Sed hoc michi videre videor, quia si ita naturale esset creature rationali Deum diligere sicut et cognoscere est, merendi locum creatura rationalis nullum haberet. Nam si ita naturale esset creature rationali diligere sicut et cognoscere, nulla penitus causa fuisse videtur, quare dilectio in ea esset magis remuneranda quam cognitio. Que vero naturalia sunt, culpa nulla omnino auferri possunt, et ideo cum culpa morte digna esse possunt. Si ergo caritas naturalis esset, culpa mortalis cum ipsa in homine esse non posset. Quare nec homo ad mortem peccare potuisset, si ei caritas naturalis esset. Ut ergo dictum est, si caritas homini naturalis esset, locum merendi homo non haberet nec etiam peccandi facultatem. Caritas ergo homini naturalis esse non potuisset, nisi divine nature esset. Ea namque sola est, in quam peccatum cadere non potest. Quia ergo impossibile fuit hominem divine nature esse, et impossibile fuit hominem naturaliter caritatem habere." (Man vgl. auch fol. 136ᵛ.)

[2] Sent. l. 2, dist. 3, c. 6 (Quaracchi 1916) 323.

[3] J. B. Pitra, Analecta noviss. II 176 und Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14807 fol. 165.

[4] Die Bamberger Summa (Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Patr. 136 fol. 14): „Habuerunt [angeli] etiam naturalem dilectionem, qua diligebant Deum et proximum."

[5] Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Patr. 127 fol. 38.

[6] Sententiae II 9 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 16).

[7] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 32 f.

[8] Summa II 15 (Cod. Vatic. lat. 4296 fol. 20 und Clm 14508 fol. 20ᵛ).

[9] Summa (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 22).

die „dilectio Dei super se" den natürlichen Kräften zu und unterscheiden diese „naturalis dilectio" von der „caritas" selber, deren die natürlichen Kräfte aus sich nicht fähig sind.

Damit ward die neue Frage nach dem Unterschied zwischen der natürlichen Liebe und der gnadenhaften caritas aufgerollt. Einen interessanten Einblick in die Behandlung dieses Problems gewährt Petrus von Capua:

„Respondeo: Potest dici, quod illa non diligebat Deum plus quam se. Naturalis enim dilectio videtur esse, que semper plus se diligit quam alium, nec ipsa exigit determinate tantum vel tantum diligat, set tantummodo, ut diligat, nec ideo peccabat. Caritate vero postea dilexit Deum plus quam se. Set cum in quolibet mortaliter peccante non sit nisi huiusmodi naturalis dilectio, videtur secundum hoc, quod nullus in mortali existens diligat Deum plus quam se. Sunt tamen multi in mortalibus, qui potius permitterent se occidi quam negarent Deum. Ideo potest dici, quod etiam illa naturali dilectione diligebat Deum plus quam se, set non diligebat ea Deum nisi quia eum creaverat, non propter eternum premium, quia nondum sciebat se posse habere tantum premium, et cepit diligere ex caritate premio eterno et fide illum credere et spe sperare. Patet ergo secundum hoc differentia, quia naturalis dilectio respicit tantum ad beneficium creationis, caritas vero ad premium eternum. Nec tenebatur habere caritatem in illo statu." [1]

Er hält also auch die gefallene Menschennatur für fähig zur „dilectio Dei supra se". Dabei bemüht er sich, einen Unterschied zwischen dieser natürlichen Liebe Gottes und der „caritas" festzusetzen.

Er glaubt mit der Bestimmung zurechtzukommen, daß die natürliche Gottesliebe sich lediglich auf das „beneficium creationis", die „caritas" dagegen sich auf das „praemium aeternum" als ihr Motiv stütze. Petrus von Poitiers [2], sein Plagiator

[1] Clm 14508 fol. 20^{v}. Das gleiche Argument liest man auch bei Roland von Cremona (Bibliothèque Mazarine Cod. lat. 795 fol. 22): „Et quod hoc sit verum, quod aliquis, etiam de quo minus videtur quam de angelo, possit ex amore naturali magis diligere Deum quam se. Ecce probatio: Aliquis, qui est in mortali peccato, moritur potius quam velit negare Deum. Ergo Deum diligit maiori affectu quam se. Si enim hoc potest corrupta natura, quanto magis hoc potuit natura angeli nullius mali scia. Nonne et hereticus maiori affectu diligit Deum, licet non secundum scientiam, quam faciat se, quia potius vult mori quam neget ipsum, si dicatur ei absolute, quod neget Deum."

[2] Sententiae II 9 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 16) und III 23 (fol. 27^{v}).

Martinus de Fugeriis[1] und Magister Martinus[2] unterschieden beide lediglich durch ihre Verdienstwürdigkeit und lehnten die im Sinne der damals vorherrschenden physischen Betrachtungsweise liegende Unterscheidung auf Grund der Intensität ab.

Auch schon früher begegnet man wiederholt Bemühungen, zwischen caritas und dilectio zu scheiden. Nichts zur Sache bedeutet es allerdings, wenn Peter von Blois die „dilectio" definiert als „quaedam vis animae rationalis appetitiva rerum, quas sibi quis eligit ad fruendum", die zum Guten und zum Schlechten gebraucht werden kann, und die „caritas" lediglich im guten, unter dem Einfluß der Gnade geschehenden Gebrauch sieht[3]. Er zeigt sich hier als verwandt mit Wilhelm von St. Thierry[4] und Aelred von Riéval[5], die sich wiederum einpassen in die am Ende des 12. Jahrhunderts herrschende Tendenz, die „caritas" einfachhin als „amor honestus" zu bezeichnen[6]. Doch dachte wohl auch Wilhelm hier noch nicht an eine endgültige und völlig eindeutige Umschreibung der „caritas" gegenüber der „dilectio". Denn in seiner „Epistola ad Fratres de Monte Dei" sagt er: „Voluntas naturalis quidam animi appetitus est, alius in Deum et circa interiora sua; alius circa corpus et circa exteriora et corporalia. Haec cum sursum tendit, sicut ignis ad locum suum, hoc est cum sociatur veritati et movetur ad altiora, amor est. Cum vero promovetur et lactatur a gratia, dilectio est. Cum apprehendit, cum tendit, cum fruitur, caritas est, unitas Spiritus est, Deus est: ‚Deus enim caritas est' (1 Joh. 4, 16)."[7]

Eine strenge Unterscheidung zwischen „caritas" und „dilectio naturalis" lag auch außerhalb der Interessensphäre der Homilienliteratur. So finden wir in den dem Ende des 13. Jahrhunderts angehörigen „Sermones de tempore et de sanctis" des Cod. lat. 452[8] der Uni-

[1] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 3116 fol. 32.

[2] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 14556 fol. 295.

[3] De caritate Dei et proximi c. 42 (SSL 207, 941).

[4] Liber de natura et dignitate amoris c. 2 (SSL 184, 383).

[5] Speculum caritatis lib. 3, c. 7 (SSL 195, 584).

[6] Z. B. auch die Sentenzen von St. Florian (St. Florian, Stiftsbibl., Cod. XI 264 fol. 147).

[7] Lib. 2, c. 2 (SSL 184, 344 f.). — Man vgl. auch c. 3 (SSL 184, 347): „Magna enim voluntas ad Deum amor est; dilectio adhaesio sive coniunctio; caritas fruitio."

[8] Fol. 145^{v}: „Spiritualis est amor, quo solummodo propter Deum et secundum Deum adamamus, ut sanctos, bonos, virtuosos, angelos, homines. . . . Ista spiritualis dilectio nobilis est et pura, quia solum a Deo inspiratur, et ipse est eius causa et forma et premium. Causa, quia querit, que Dei sunt, non aliquod lucrum vel commodum temporale, nisi ut placeat Deo; forma, quia secundum quod credit Deum aliquid magis vel minus diligere, sic se ei studet in diligendo conformare; vel etiam talem

versitätsbibliothek Erlangen die „caritas" als „amor spiritualis", der allerdings von Gott gegeben werden muß, neben dem „amor naturalis", „socialis" und „carnalis" aufgezählt. — In der kanonistischen Literatur stieß ich lediglich bei Huguccio [1] auf einen Hinweis: er kennt eine „caritas virtus" im Gegensatz zur „caritas naturalis dilectio".

Leichte Arbeit mit der Unterscheidung hatten diejenigen Theologen, die die „caritas" mit dem Heiligen Geist identifizierten [2]. Genau betrachtet aber bleiben sie ebenso an der Oberfläche haften wie alle diejenigen, die zwischen „caritas" und „dilectio naturalis" lediglich auf Grund der Gratuität unterschieden. Nicht weiter kam auch Robert von Melun, der Gnade und „caritas" gleichsetzte und darum sagte, daß es das gleiche sei, aus eigenen Kräften die „caritas" sich zu erwerben und aus eigenen Kräften sich die Gnade zu geben, durch die man des ewigen Lebens würdig werde. Wohl konnte nach Roberts Meinung der Mensch vor dem Sündenfall ohne „gratia praeveniens" auch hinsichtlich der Gottesliebe mehr als nachher, aber diese Gottesliebe war nicht aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüte. Der Mensch war damals wohl auch zu ihr verpflichtet — hier klingt die für Abälards Schule und auch seit Langton bestimmende Schwierigkeit an —, aber er gelangte trotzdem dazu nur mit Hilfe der Gnade, die ihm unfehlbar zuteil wurde, sobald er nur tat, was in seinen Kräften stand [3].

Das Innerste auch dieser Unterscheidungsfrage konnte erst erfaßt werden, wenn man genau anzugeben vermochte, wieweit das Objekt der natürlichen Liebe sich erstreckt und warum ihr ein Objekt vorenthalten sein kann, bzw. warum es ihre Kräfte übersteigt.

Die Abälardianer sind, wie gezeigt, diese Antwort schuldig geblieben. Die Anhänger der physischen Betrachtungsweise

---

modum et disciplinam servat circa illos, quos pro Deo diligit, sicut estimat Deo magis placere; premium, quia ipse dat seipsum in premium iuste amantibus, qui tantum amant, quod debent et propter quod et secundum quod debent amare."

[1] Bamberg, staatl. Bibl., Cod. Can. 41 fol. 406^{v}.

[2] Man vgl. A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade: Schol 3 (1928) 51 Anm. 2. Ders., Anfänge einer Lehre vom „concursus simultaneus" im 13. Jahrhundert: RechThAncMéd 1 (1929) 202 ff.

[3] Summa II I 43 f. (Innsbruck, Universitätsbibl., Cod. lat. 297 fol. 134^{v} f.).

der Liebe dagegen haben um die Lösung dieser Fragen sich wesentliche Verdienste erworben.

Sie bauten auf ihrem Axiom auf, nach dem jede wirklich bestehende oder auch nur mögliche Liebe in dem allen Naturdingen eingepflanzten Streben wurzelt, durch Betätigung der angeborenen Fähigkeiten sich selbst zu vervollkommnen. Hugo von St. Viktor[1] hatte darum bereits betont, daß der Mensch aus seinen natürlichen Kräften nicht die Liebe des Gesetzgebers, sondern lediglich seinen eigenen Nutzen anzustreben imstande ist. Darauf stützte sich das schon bei Bernhard von Clairvaux[2] angedeutete Axiom: „Natura in se curva est, quia ad se reflectitur."[3]

---

[1] De sacramentis lib. 1, p. 6, c. 29 (SSL 176, 281).

[2] Sermo 24 in Cantica n. 6 ff. (SSL 183, 897); Sermo 80 in Cantica n. 3 (SSL 183, 1167); Epist. 11 n. 5 (SSL 182, 112). — Die Quästionen des Cod. lat. 15906 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 16^{v}), Odo Rigaldi (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 79^{v}) und Bonaventura, In 2 dist. 3, p. 2, art. 3, q. 1 ([Quaracchi 1885] 124, hier auch Anm. 3) nehmen ausdrücklich auf Bernhard Bezug.

[3] Philipp der Kanzler, Summa de bono (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 11^{v}). — Man vgl. ferner die unter den Werken Hugos von St. Viktor abgedruckten Miscellanea lib. 3, tit. 60 (SSL 177, 673); außerdem Odo von Ourscamp, Sermo „Egredietur virga" (J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. Tom. II [Paris 1888] XLIV): „Ubi enim caritas est, curva non est voluntas." — Wilhelm von Auvergne, De virtutibus c. 12 (Paris 1500) 159^{a}. — Odo Rigaldi (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 79^{v}). — Bonaventura, In 2 dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1 (Quaracchi 1885) 124 und In 2 dist. 26, a. 1, q. 2 (ebd. 836^{a}). — Johannes de Rupella, Summa de Sacramentis (Rom, Biblioteca Casanatese, Cod. lat. 1473 fol. 78^{v}): „Item motus nature reflectitur in seipsum scilicet in commodum proprium. Unde hee operationes, que ex lege naturali procedunt, semper redeunt in bonum expediens vel consentaneum nature. Motus vero gratie in Deum. Et ideo precepta legis scripte, quorum impletio secundum tenorem suum manat a gratia — quod patet, quia finem habent caritatem — tendunt in bonum, quod dicitur honestum, secundum se." — Hugo a S. Charo, In 2 dist. 28 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 109^{v}): „... motus naturalis, qui etiam est ante gratiam, non potest esse meritorius, quia curvus est". — Radulphus Ardens sagt bereits im Speculum universale V 30 (Cod. Vatic. lat. 1175 I fol. 71^{v}): „Intentio quippe debite protensa alia est virtualis, alia naturalis. Virtualis ut fidelis iusti, naturalis ut fidelis bene morigerati. Prima est meritoria eterni boni, 2^{a} tantum boni temporalis. Recta autem, sed curta(!) intentio est, que quidem ad unum vel ad unum et alterum bonum finem, Deum non se extendit(!). Ut exempli gratia, cum quis laborat intentione corpori querendi necessaria, perquirit autem necessaria intentione vivendi, ibique remanens ulterius non pro-

Es ist bei diesen Voraussetzungen ohne weiteres einleuchtend, daß, wenn hier von einer Gnadenhilfe zur Liebe Gottes gesprochen werden sollte, unmittelbar lediglich das in Betracht kommen konnte, was wir heute als „gratia sanans" bezeichnen. In diesem Zusammenhang ist es verständlich, daß der Glossator zum Text der Sentenzen des Petrus Lombardus im Ms. Nr. 758 der Bibliothèque Mazarine (fol. 78ᵛ) schreiben konnte:

„Quod distinguendum est inter naturalem dilectionem et gratuitam. Naturalis enim non sufficit, ut bonum suggerat et bono fine informet. Frequenter enim per libertatem arbitrii labitur et corrumpitur nec procedit in opere dilectionis. Unde data est ei gratia ad tutelam et robur; ad tutelam, ut eam tueatur a corruptione et lapsu; ad robur, ut efficaciam prebeat; in progressu, ut erigatur, si depressa fuerit aliquantulum et remissa dilectio. Et iuvatur per gratiam non tantum ad bonam voluntatem, sed etiam ad boni operis perfectionem. Sed secundum quod iuvat ad voluntatem, dicitur operans gratia; secundum quod iuvat ad bonam operationem, dicitur eadem cooperans."

Solange man am Grundaxiom der physischen Betrachtungsweise festhielt, dementsprechend die Unmöglichkeit der Liebe Gottes über alles in der Menschennatur begründet war, mußte diese Unmöglichkeit auch für Adam im Zustand der Urunschuld angenommen werden.

Die Vertreter der physischen Betrachtungsweise der Liebe hatten sich nun mit der klassischen Schwierigkeit auseinanderzusetzen, daß die Engel und die Menschen im Urzustande, die noch keine Gnade erhalten hatten, dennoch bereits zur Liebe Gottes über alles verpflichtet waren. Petrus von Poitiers[1] glaubte, daß hier eine Lösung nur möglich sei, wenn man den natürlichen Kräften die Fähigkeit zur Liebe Gottes über alles zuschreibe. Auch Petrus von Capua[2] nimmt keine Rücksicht

---

cedit. Ecce intentio huius et ad primum et ad 2ᵘᵐ finem bonum dirigitur. Quia vero usque ad suppremum debitum finem non extenditur, curta nuncupatur. Recta autem, sed curta intentio alia carnis, alia necessitatis, alia iuste comoditatis, que superius explanata sunt." — Die Quästionen des Cod. lat. 15609 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 16ᵛ) und diejenigen des Ms. Nr. 737 der Bibliothek von Toulouse (fol. 209).

[1] Sententiae II 9 (Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Cod. Q. 117 fol. 16).

[2] Clm 14508 fol. 20ᵛ. — In einer Quästionengruppe des Cod. lat. 3804 A der Nationalbibliothek in Paris findet sich als Beweis für die natürliche Möglichkeit einer Liebe Gottes über alles folgender Gedankengang (fol. 93): „Item dicit philosophus, quod amicos iustos esse per se eligimus, etsi

auf das Axiom, sondern erkennt sogar der gefallenen Natur die Möglichkeit der „dilectio Dei super omnia" zu, indem er lediglich aus der heutigen Erfahrung im Sünder arguiert. Bei Gaufrid von Poitiers dagegen tritt der Kampf um das Axiom deutlich zu Tage. Er bringt z. B. Einwände dagegen:

„Dulce in eo, quod dulce, cadens in gustum bene dispositum delectat ipsum. Ergo quanto magis dulce, tanto magis delectat. Ergo summe dulce summe delectat. Ergo Deus summe delectabat angelum. Ergo summe diligebat. Ergo caritatem habebat." — Ferner: „Naturali dilectione non diligit aliquis nisi suam utilitatem. Ergo magis utile magis diligebat. Ergo summe utile summe diligebat. Ergo Deum." [1]

Zur Klärung der Sache bringt Gaufrid die bereits von ihm vorgefundene und vorbildlich bleibende Scheidung zwischen der „dilectio voluntaria" und „involuntaria", die er mit anderen Namen als „rationalis" und „irrationalis" bezeichnet. Die „dilectio involuntaria" ist eine doppelte. Die eine ist den Menschen gemeinsam mit den Tieren. Ihr Gegenstand sind Leben, Gesundheit usw. Die andere ist den Menschen vor den Tieren eigen. Mit ihr liebt die menschliche Seele natürlicherweise das höchste Gut und ihre eigene Seligkeit ohne jegliche vorausgehende Überlegung. Beide bewegen sich als involuntaria außerhalb des Bereiches der Sünde. Die dilectio voluntaria scheidet sich in Begierdliebe und Freundschaftsliebe. Gegenstand der Begierdliebe ist dasjenige, was wir genießen oder besitzen wollen. Mit Freundschaftsliebe lieben wir, wem wir Gutes wünschen. Beide haben Gott zum Gegenstand, beide können zur caritas werden. Aus bloß natürlichen Kräften liebt der Mensch mit der Begierdliebe Gott genau in dem Maß wie sich selber; mit der Freundschaftsliebe dagegen liebt er sich selber mehr als Gott [2].

---

nichil nobis debeat fieri, etsi in Indis sint. Ergo amicos per se diligimus, non propter nos. Ergo multo fortius Deum. Ergo nichil obstat recurvitas nature, quin possimus Deum diligere propter se et super omnia per sola naturalia, quod tamen communiter dicitur." Dies in der Frage (fol. 91^{v}), „an liberum arbitrium sufficiat ad iustitiam optinendam", in der die Gnade durchweg als heilende erscheint.

[1] Paris, Nationalbibl., Cod. lat. 15747 fol. 23.

[2] Ebd.: „Ad hoc nota secundum alios, quod est duplex dilectio: voluntaria et involuntaria, sive rationalis et irrationalis. Involuntaria duplex: una, quam habemus communem cum brutis, qua homo diligit vitam suam, salutem

All das referiert er lediglich. Seine eigene Ansicht faßt er in die Sätze zusammen: „Nos dicimus, quod tantum naturali dilectione diligebat Deum. Illa autem non habet disponere ad eque, minus vel maius, set quandoque magis ad unum, quandoque ad alium inclinat. Sed naturalis affectio naturaliter facit inclinare ad commodum [fol. 23ᵛ] temporale. Caritas disponit ad Deum vel ad aliud propter Deum." [1]

Der Text scheint hier leider korrupt zu sein und nicht eindeutig darzutun, ob Gaufrid es für möglich hält, Gott aus natürlichen Kräften mehr als sich selbst zu lieben.

Wilhelm von Auxerre, der die Einteilung der Liebe aus Gaufrid herübergenommen zu haben scheint, hält einen „amor amicitiae" Gott gegenüber natürlicherweise mit gleichem Recht wie Menschen gegenüber für möglich. Bei dem damit gegebenen natürlichen Anstreben eines „finis gratuitus" fehlt aber noch die „gratuitas" von seiten des Motivs. Denn was uns hier antreibt, ist die Liebe, die uns Gott bereits erwiesen hat und die wir natürlicherweise erkennen [2]. Und weil somit

et sanitatem et conservationem istorum. Tali dilectione diligimus matrem (?) nostram, et magis cara magis diligimus. Hac dilectione bruta se diligunt, que per vim estimativam fugiunt nociva et appetunt ea, que conservant esse vel bene esse. Talis dilectio, cum non sit voluntaria, non potest esse peccatum. Alia est, que proprie est humane anime, qua naturaliter humana anima diligit summum bonum, appetens beatitudinem sine deliberatione et preelectione. De hac dicitur: In lectulo meo per noctes quesivi, quem diligit anima mea. Et Augustinus: Deum diligit, quicquid diligere potest. Hec similiter non potest esse peccatum. — Dilectio voluntaria dividitur in duas: prima dicitur concupiscentia, qua diligimus omne illud, quo frui volumus, vel quod habere volumus, sicut aliquis dicitur diligere verum, quia appetit eo frui. Secunda est amicitia, qua diligimus omne illud, cui bonum volumus et cuius bonum (!) congratulamur. Utraque istarum diligimus Deum, et utraque est caritas quandoque (?). — Dicimus ergo secundum hoc respondentes, quod ardore illo, qui dicitur concupiscentia, quo diligit Deum Augustinus, diligit se ipsum. Et est regula, quod quicquid diligit aliquis amore, qui dicitur concupiscentia, se ipsum diligit illo amore. Et secundum hoc quantum diligebat Augustinus Deum, tantum se ipsum. Et diligebat Deum quantum debebat ex illis, que habebat, quia, ut dicunt: licet deberet diligere Deum ex caritate non tamen tunc, cum nondum fuisset ei gratia data. — Quod autem dicit: summe, in hoc sensu verum est: nichil magis, scilicet dilectione concupiscentia, sed dilectione amicitia se magis diligebat."

[1] Ebd.

[2] Summa aurea II tr. 1, c. 4 (fol. 36ᵛ): „Sic possunt creature persuadere Deum esse dignum, cui bonum diligatur et cuius bonis congaudeatur, dum ostendunt nobis et clamant, quod ipse fecit nos et non ipsi nos et quod

hier das Motiv, um dessentwillen wir Gott Gutes wollen, nicht völlig uneigennützig ist, darum ist auch noch keine „caritas" gegeben [1]. Aus den bloß natürlichen Kräften konnte darum auch der Engel Gott nicht in jeder Beziehung mehr als sich selber lieben [2]. — Hugo a S. Charo, der in seinen Ausführungen über die Möglichkeit einer natürlichen Gottesliebe fast wörtlich mit Wilhelm von Auxerre übereinstimmt [3], präzisiert den Unterschied zwischen „dilectio" und „caritas" dahin, daß das Objekt der „dilectio" Gott ist, insofern er mit uns verbunden, unser Erlöser, Schöpfer und Vergelter ist, das Objekt der „caritas" aber lediglich, weil er gut ist [4]. Zudem betont auch er ganz besonders, daß die Natur in jedem Streben in erster Linie sich auf das ihr Nützliche richtet [5]. Auch er kennt somit hier

---

omnia visibilia fecit propter nos, et sic inducunt in nobis dilectionem, que est amicitia vera ad Deum. Et talis amor Dei naturalis est, quia per naturalia acquisitus sine gratia gratum faciente. Nec tamen est symoniacus, quoniam natura non facit ipsum viam ad acquirendum aliquid aliud. Ideo tali amore volumus Deo summum bonum et eius bono congratulamur, licet inde nichil boni nobis accidat, sicut amor, quo pater diligit magistrum filii sui propter filium: ille amor est gratuitus ex parte cause finalis, licet sit inductus ab amore filii, quoniam vult ei bonum, licet nichil commodi inde ei proveniret."

[1] Ebd.: „Ex hoc patet solutio ad primum, quod scilicet amor naturalis, quo diligitur Deus, non est symoniacus, sicut amor cupidorum, qui diligunt Deum propter nummum amore perverso, sicut dicit Augustinus. Et ideo amor naturalis, quo diligitur Deus, gratuitus est ex parte cause finalis, non tamen est omnino gratuitus ex parte cause efficientis, cum sit inductus a rationibus naturalibus et innititur illis. Sed amor, qui est caritas, sive sit concupiscentia sive amicitia, gratuitus est ex omni parte." — Man vgl. auch Johannes von Treviso, Summa II c. 13 (Cod. Vatic. lat. 1187 fol. 8^{r}), und Herbert von Auxerre, Summa (Cod. Vatic. lat. 2674 fol. 17^{r}).

[2] Summa aurea II tr. 14, c. 2 (fol. 69); tr. 1, q. 1 (fol. 34^{r}). Man vgl. Herbert von Auxerre, Summa (Cod. Vatic. lat. 2674 fol. 17^{r}) und den Anonymus des Cod. Patr. 98 (fol. 135^{r}) der Bamberger staatl. Bibliothek.

[3] Sentenzenkommentar (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 27^{r} und fol. 109^{r}).

[4] Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 79^{r}: „In hoc autem differt hec dilectio a dilectione caritatis, quia quod hec dilectio diligit Deum tamquam sibi unitum, caritas autem tantummodo, quia bonus, non quia redemptor vel creator vel remunerator, sed tantum quia bonus."

[5] Ebd. fol. 170: „Natura econverso propriam utilitatem principaliter intendit et ideo non est meritorius motus eius." — Über Wilhelm von Auxerre sind in diesem Punkt auch Alexander Hales (Summa III q. 30, m. 1, a. 1, § 2), Albert der Große (In 2 dist. 3, a. 18 und Summa p. 2, tr. 4, q. 14, m. 4, a. 2) und Gerhard von Abbéville (Quodlibet 2 q. 5 [Cod. Vatic. lat.

lediglich psychologische Gesichtspunkte. Nach den auf der Schwelle der Hochscholastik stehenden Quästionen des Cod. lat. 16407 der Nationalbibliothek in Paris genügt zur Lösung dieser Fesseln bereits eine bloße „gratia gratis data“ [1].

Die Betonung der physischen Betrachtungsweise hatte wie gesagt zur Folge, daß man die Gnade, die zum Verdienst als notwendig galt, nur als „gratia sanans“ betrachtete. Wie sich dies noch bis in die Zeiten Rolands von Cremona hinzog, kann man bei diesem selber lesen:

„Et per rationes hoc idem probant magistri, et hoc per appositionem circumstantiarum, quibus perficitur tamquam differentiis actus meritorius. Ipse enim actus ex libero arbitrio procedit tamquam ex sua causa essentiali et efficienti, sed circumstantie sunt sicut cause formales. Sed constat, quod homo ex solo libero arbitrio potest addere istam circumstantiam ‚quod pro Deo‘, eadem ratione et omnes alias et ipsum actum potest facere ex libero arbitrio addere omnes circumstantias. Et opus meritorium non est nisi ipse actus cum circumstantiis. Ergo ex sola natura potest aliquis in opus meritorium. Facilius videtur, ut pro Deo faciat, quam hoc ut credat. Fortassis

---

1015 fol. 8]) nicht hinausgekommen. Ebenso Richard Fishacre, bei dem man liest (In 2 dist. 3 [Cod. Vatic. Ottob. lat. 294 fol. 98ᵛ]): „Item dicit magister, ponens statum innocentie, scilicet morulam hanc, quod [angeli] aliquando Deum et se diligebant in hoc statu, in fine huius distinctionis. Quero ergo: aut diligebant se propter se, aut se propter Deum, aut Deum propter seipsos. Si diligebant se propter se, igitur sibi scilicet creature inherebant propter ipsam. Ergo per diffinitionem eius, quod est frui, fruebantur creatura. Sed hoc est peccatum, quia, ut dicit Augustinus, totum malum et solum hominis est frui creatura. Augustinus de 83 questionibus q. 30: omnis humana perversio est, que etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, aut utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, que virtus dicitur, fruendis frui et utendis uti. — Si Deum propter se: ergo se magis, quia propter quod unumquodque, illud magis: et tunc ut prius. — Si se propter Deum: sed, ut dicit Bernardus, hoc est perfecte caritatis et summe caritatis. Dicit enim in libro de amore capitulo 4: Certe possibile est amori Deum amantis, ubi magna occurrit gratia, eo proficere, ut nec te nec se amans propter se et te et se propter te solum amet. Et per hoc reformamur ad ymaginem tuam, ad quam creasti nos. Ergo habuerunt gratiam.“

[1] Fol. 120: „Ad 2ᵘᵐ dicendum, quod homo non potest mereri gratiam non habitam, quia cum omnis dignus gratia sit etiam dignus vita eterna, ideo cum existens extra gratiam non sit dignus vita eterna: ergo nec gratia. Ergo talis non potest mereri gratiam merito condigni, sed tantum aliquo merito congrui, ut tactus per dispositionem alicuius gratie gratis date, quia ante aventum gratie alicuius non habet cor liberale, sed tortum, et quamdiu est huius, nichil potest mereri.“

aliquis dicat, quod huiusmodi opera sunt super liberum arbitrium: eodem modo ea, que sunt tantum de genere bonorum. Hec ratio non valet, quia non eodem modo, quoniam talia sunt difficiliora quam ea, que sunt de genere bonorum. Et certe, si nos concederemus, quod aliquis sine gratia posset addere omnes circumstantias extrinsecas ipsi actui, non tamen concederemus ideo quod opus illud esset meritorium, quia sine gratia non posset addere intrinsecas, scilicet, quod faceret ex tali affectu. Preterea quomodo probaretur, quod ex sola natura posset apponere omnes circumstantias? Non posset. Et illud argumentum non valet: posset apponere istam, scilicet quod pro Deo et posset apponere aliam: ergo eadem ratione omnes. Non est simile, quia aliqua est, quam non posset ponere sine caritate, videlicet, quod non facere contrarium propter aliquod suplicium; verbi gratia ad hoc, quod actus ille sit meritorius, credere oportet, quod ille, qui credit, firmum habeat propositum et voluntatem, quod non discrederet pro aliquo suplicio, vel quod non negaret, quod confitetur." [1]

Roland lehnt diese Beweisführung ab, weil alle diese „circumstantiae" bloß rein zufällig für das Verdienst sind, und sieht das einzig Ausschlaggebende darin, daß der Akt aus dem durch die Gnade bzw. Tugenden informierten liberum arbitrium hervorgehe [2]. Er scheint so der Gnade auch schon andere Aufgaben als die der gratia sanans zuzuschreiben.

Den eigentlichen Kampf gegen die übermäßige Betonung der Axiome der physischen Betrachtungsweise der Liebe nahm aber bereits Philipp der Kanzler [3] auf. Inwieweit er selber hier eigene Arbeit geleistet hat, läßt sich bei der heutigen unvollkommenen Kenntnis der frühscholastischen Literatur nicht mit Bestimmtheit sagen. Dies um so mehr, als die Quästionen über die Gnade des Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse und des Cod. lat. 18127 der Pariser Nationalbibliothek anscheinend relativ früh zu legen sind. Jedenfalls aber ist es den Gedanken, die er in die Spekulation einstellt, zuzuschreiben, daß die Ketten, die der Erkenntnis des übernatürlichen Charakters der Liebe durch die physische Betrachtungsweise angelegt waren, endlich fielen.

Es ist hier bemerkenswert, daß zugleich Philipp dem Kanzler irrtümlich Quästionen zugewiesen werden, welche die bedeutendste Zu-

[1] Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 39v.
[2] Ebd.
[3] Summa de bono (Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 11v).

sammenfassung und Verteidigung der Prinzipien der physischen Betrachtungsweise darstellen.

Wir finden merkwürdigerweise an der Schwelle oder wenigstens in der ersten Zeit der Hochscholastik eine Reihe von Quästionensammlungen, die sich die Untersuchung der Gnadenlehre zur Aufgabe machen. Eine solche ist im Cod. Vatic. lat. 782 (fol. 139—147^{v}), eine zweite im Cod. lat. 18127 der Nationalbibl. in Paris, eine dritte im Cod. 737 der Bibliothek von Toulouse, eine vierte ist sogar in zwei Hss. erhalten, im Ms. Nr. 470 der Bibliothek von Reims und im Cod. lat. 15906 der Pariser Nationalbibl. Diese letzte Sammlung erweckt unser Interesse dadurch, daß sie in dem Reimser Manuskript (fol. 176^{v}) von einer Hand des 14. Jahrhunderts bezeichnet wird als „Questiones disputate a Reverendo doctore Magistro Philipo cancellario".

Wir begegnen hier unter anderem folgenden Fragen, die ich nach der Pariser Hs. registriere: (fol. 8) „Questio est, utrum naturalis dilectio maneat in patria vel evacuetur, et intelligo de dilectione naturali sui et suorum." (fol 10^{v}) „Queritur hic secundo, utrum dilectio naturalis ad parentes et propinquos maneat in sanctis in patria, ita quod sit maior ad illos." (fol. 13) „Queritur, utrum sancti in patria parentes suos et propinquos sanctos plus diligant ex caritate quam alios, sicut faciunt hic in via." (fol. 15) „Queritur de naturali dilectione creature rationalis. Et primo, utrum creatura rationalis ex puris naturalibus sine gratia aliqua sibi data naturali dilectione possit Deum diligere super omnia et supra se ipsam; et loquimur tam pro statu innocentie quam pro statu miserie."

Die Antwort auf diese letzte Frage (fol. 16^{v}) bringt ausgesprochen für die physische Betrachtungsweise der Liebe bezeichnende Ausführungen.

Ganz anders Philipp der Kanzler in seiner Summa de bono. Er hat auf den Vorarbeiten, die wir bereits bei Gaufrid feststellen konnten, aufgebaut und geschieden zwischen dem rein naturhaften Begehren und dem Begehren, das sich auf die Erkenntnis stützt und sich dem Objekt, so wie es erkannt ist, anpaßt. Dieses zweite Begehren erklärte er für frei von Nützlichkeitsrücksichten. Denn es wird nicht bloß das Nützliche, sondern auch das „honestum" als begehrenswert erkannt. Als „honestum" aber ist Gott das Erste, das die Liebe anstrebt. Und er betont:

„Qui contrarium dicunt, non advertunt, quod aliud est in appetitu sequente cognitionem et aliud est in appetitu pure naturali. Appetitus enim pure naturalis se habet secundum dictum modum, scilicet ut diligat propter se. Ille vero, qui est secundum cognitionem, modum sequitur cognitionis. Si ergo intelligentia angelica est tam cognitio

honestorum quam utilium, erit utroque modo dilectio. Si vero non apponatur summum bonum utile in cognitione angelica, cum per se non sit utile, sed fruibile tantum eis, qui capaces sunt ipsius, non erit propter aliud dilectum secundum naturam. Sic ergo erit dilectio naturalis habens rationem in angelis ab honesto, non ab utili, nisi in idem coincidant. Et sic semper Deus est primum in dilectione naturali angelorum." [1]

Mit dieser Erkenntnis war aber noch immer nicht der letzte Schritt getan. Lesen wir doch auch in den wahrscheinlich einem Franziskaner zuzuteilenden „Quaestiones de caritate" des Ms. Nr. 737 der Bibliothek von Toulouse gelegentlich der Frage „utrum scilicet [gratia] sit necessaria ad salutem vel ad merendum vitam eternam" den Einwurf (fol. 208): „Item: ponamus, quod in primo statu cogitet de Deo et cognosceret illud esse summe diligendum. Tunc aut sic diligeret, aut non. Si non, aut quia non posset, aut quia non vellet. Si non posset, puniretur ante peccatum. Si non vellet, averteretur et peccaret. Si vellet, diligeret et mereretur et sine gratia. Et sic etc." Darauf lautet die Antwort (fol. 209): „Quod obicitur: si Adam deliberaret etc.: Dicendum secundum quosdam, quod quantumcumque deliberaret, numquam tamen posset illud plus quam se diligere, quia natura recurva est. Tamen dicendum, quod illa recurvitas magis est impotentie quam nature, quia forte non posset gradi per affectionem in bonum cognitum, quia non habebat, unde posset diligere super se, cum gratiam non haberet." Wenn auch die Gnade als „ultra rationem perfectionis universi" (fol. 208^v) bezeichnet wird, so wird doch diese Übernatürlichkeit lediglich damit begründet (fol. 208^v): „Ratio autem

---

[1] Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 12. — Am unteren Rand findet sich dazu das Schema:

„appetitus { pure naturalis diligit propter se.
qui est secundum cognoscere, sequitur modum cognitionis."

Auch Roland von Cremona machte sich diese Erkenntnis zu eigen (Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. lat. 795 fol. 22): „Alio modo probatur, quod aliquis potest magis diligere Deum ex solo amore naturali quam se, et quod potest diligere Deum propter se et super omnia. Constat, quod affectus naturalis intenditur dupliciter: et ex parte rei, que diligitur, et ex parte cognitionis rationis. Ergo cum illi angeli munda haberent naturalia et limpidissimum intellectum, quanto magis cognoscebant de Deo, tanto magis diligebant. Cum ergo nichil esset in eis impediens illam intentionem, super se extendebatur, quia quantum ad apprehensa non erat proportio, ut quando apprehendebat se et Deum.... Quod concedimus. — Si autem opponit contra: sic iste diligit Deum propter se et super omnia: ergo habet caritatem: dicimus, quod facit sophisma consequentis. Si enim caritas faciat diligere Deum super omnia, non tamen quicquid diligere facit super omnia Deum, caritas." Diese Unterscheidung findet man auch in den bereits genannten Quästionen des Cod. lat. 15906 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 16^v f.).

huius est, quia si gratia ad vitam eternam habendam non requireretur, posset haberi sine illa. Ergo natura per se posset ad hoc. Et sic esset in potestate nature, et omne tale naturale est simpliciter. Ergo gloria homini esset naturalis et non gratuita, sicut est generare et nutriri et huiusmodi. Quod falsum est. Ergo oportet, quod super possibilitatem nature sit aliquid gratis datum et non naturale, quo homo ad illam perfectionem habendam disponatur. Et hoc gratiam appellamus." Damit allein ist jedoch lediglich eine Betonung des Gnadenhaften gegeben, noch nicht aber unmittelbar ein unverkennbarer seinshafter Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem herausgearbeitet.

Wenn nun Philipp der Kanzler zum Unterschied zwischen der natürlichen Liebe und der gnadenhaften caritas Stellung nimmt, tut er es in anderer Weise. Er baut das Unterscheidungsmerkmal, das die Gilbertsche Schule zwischen den natürlichen und den theologischen Tugenden bereits aufgestellt hatte und das auch von Wilhelm von Auxerre [1] noch verwertet wurde, aber bei ihnen sich noch kaum über eine psychologische Bewertung erhoben hatte, in seiner ontischen Bedeutung aus. Er sagt, daß die natürliche Liebe das anstrebt und dem entspricht, was ohne den Glauben, die „caritas" dagegen, was nur durch den Glauben erkannt werden kann. Objekt der „caritas" ist eben der Gott des Mysteriums: ihn zu erkennen und ihn zu lieben übersteigt die natürlichen Kräfte [2].

---

[1] Summa aurea III tr. 8, c. 1, q. 3 (fol. 182).

[2] Cod. Vatic. lat. 7669 fol. 12: „Si quis obiciat, quod non potest angelus vel homo ex actu naturali elevari supra se. Sed in diligendo Dominum super omnia elevatur supra se. Ergo non est hoc ex dilectione naturali. — Responsio: quod in diligendo Deum super omnia non elevatur supra se, sicut nec in cognoscendo. Sed mensuratur dilectio secundum modum cognitionis. Longe autem nobilior est cognitio fidei quam cognitio naturalis. Unde caritas, que sequitur illam cognitionem, longe nobilior est dilectione naturali. Cognitio enim fidei differt a cognitione prima, sicut lux, que est semper in aere, et illa que est ex sole, et una est transiens et altera est manens. Differt autem cognitio fidei a prima cognitione, quia cognitio fidei aut cognitio respondens fidei, que est in angelis, scilicet cognitio in Verbo, facit cognoscere de Deo ea, que videntur secundum humanum intellectum oppositionem habere, sicut est de Trinitate personarum et unitate essentie, et de operibus summe misericordie, que facta sunt et futura erant, sicut quod Verbum Dei est incarnatum et que consequuntur. Facit etiam cognoscendo tendere ad ipsum tanquam in summam veritatem. Et hanc cognitionem sequitur caritas ratione motus aut dispositionis, sed non infusionis, cuius est diligere summum bonum, quod est

Nach Philipp dem Kanzler, der auf dem weiterbaut, was Petrus von Capua und Petrus von Poitiers mit seiner Schule bereits andeuteten, reichen die natürlichen Kräfte an sich dazu hin, daß der Mensch Gott mehr als sich selber liebe[1]. Daß aber das Objekt der „caritas" die Kräfte des Menschen übersteigt, liegt daran, daß dieses Gott darstellt, insofern er in keiner Weise von den Geschöpfen partizipiert wird und so nicht aus ihnen erkannt werden kann. Damit dürfte Philipp nicht mehr von einer bloßen Improportion der psychischen Kräfte, sondern von einer seinshaften Improportion des Geschaffenen zu dem Ziel der „caritas" sprechen. Dies hat er noch unterstrichen, indem er eigene, ontisch verschiedene Tätigkeitsprinzipien für das natürliche und das gnadenhafte Handeln aufstellte und so neben den Eigenschaften der „gratia sanans" auch diejenigen der „gratia elevans"[2] klar forderte.

---

elevans per gratiam et per gloriam et hoc propter se. Sed hoc non sic est in cognitione naturali et dilectione subsequente. Cognitio enim illa fuit de Deo secundum opera creationis, que cognitio non elevat intellectum supra se. Ad hanc enim potest attingere humanus intellectus et angelicus ex dono nature, quod habet a primo datore, et hanc cognitionem sequitur dilectio, de qua hic loquimur. Sic ergo patet, qualiter elevatur intellectus supra se et qualiter non elevatur. Utrobique tamen cognoscit et diligit quod est supra se tanquam primum cognoscibile et primum diligibile."

[1] In diesem Punkt schlossen sich Philipp an: Odo Rigaldi (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 79^{v}), Bonaventura (In 2, dist. 3, p. 2, a. 3, q. 1 [Quaracchi 1885] 125), der hl. Thomas von Aquin (In 2, dist. 3, q. 4; Summa theol. 1, q. 60, a. 3), Petrus de Tarantasia (In 2, dist. 3, q. 5, a. 1), Ägidius Romanus (In 2, dist. 3, p. 2, q. 3, a. 1), Romanus de Romanis (Cod. Vatic. Palat. lat. 331 fol. 26^{v}), Humbert von Gendrey (Erlangen, Universitätsbibl., Cod. lat. 436 fol. 47^{v}), der Anonymus des Cod. Ny kgl. 648 8vo der Kopenhagener Kgl. Bibl. (fol. 82^{v}), Godefridus de Fontibus (Cod. Vatic. lat. 1031 fol. 52), Heinrich von Gent (Quodlibet 4, q. 11), Richard von Mediavilla (In 2, dist. 3, a. 7, q. 1) und neben Scotus noch Petrus de Trabibus (Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. II 6 fol. 25^{v} und 27). Die Frage ging auch in die Streitschriftenliteratur über. So findet man sie in den Abbreviationes der Quodlibeta des Godefridus de Fontibus mit Widerlegung (Cod. Vatic. Borg. lat. 298 fol. 85 f.) und in denjenigen des Jakob von Viterbo mit Widerlegung (Quodlib. 2, q. 20 [Cod. Vatic. Borg. lat. 298 fol. 198^{v}]).

[2] Wenn auch, wie D. M. Cappuyns (RechThAncMéd 1 [1929] 46*) vermerkt, bei Johannes Scotus Eriugena (De divisione naturae l. 5, n. 23 [SSL 122, 904 B] und n. 30 [939 A]) bereits Ausdrücke auftreten, die auf eine Erkenntnis des Übernatürlichen im Sinne der heutigen Theologie

Alexander Hales baut wenigstens in diesem Punkt auf Philipp auf, wenn er die Frage, „an Adam ex acceptis in sui

hinweisen, so ergibt doch jeweils der Zusammenhang, daß das innerste Wesen der Sache noch nicht erfaßt ist. — In den zweiten, dem Bereich Anselms von Laon angehörenden Sentenzen des Clm 23440 (12. Jahrh.) wird bereits unterschieden zwischen der heilenden Gnade und der „gratia sublevans ad bonum", aber die zweite lediglich damit erklärt, daß sie zum Guten führt (fol. 86 f.). — Wenn Langton bereits von einer Gnade spricht, der das „sublevare" zugehört, im Gegensatz zu einer andern, die bloß des „excitare" fähig ist, so ist dies nicht im Sinne unserer heutigen Theologie, sondern lediglich im Sinne des von Langton gebrauchten Bildes zu verstehen: „Item, cuius opus dicitur meritorium. Sed opus factum extra caritatem gratie non habet fundamentum; et ideo nullius homini est meritorium stricte. Sed nonne ex gratia Dei est, quod ille, qui est in mortali, facit elemosinam vel alia bona. Utique: ergo cum sint ex gratia, sunt meritoria. — Dicimus, quod non valet, quia aliud est gratia eliciens sive excitans, aliud gratia informans. Quod sic: Aliquis homo contractus et membris dissolutus egrotat in domo. Quidam vero deforis clamat et excitat eum, ut surgat, sed non alio modo eum iuvat. Alius vero intrat ad eum et sublevat et facit, ut egrotus surgat. Sic facit gratia informans, que in homine Deo facit gratum; sublevat enim opus et informat, ut homo eo directe mereatur. Sed gratia eliciens non facit hominem gratum Deo, immo excitat ad operandum tantum, et dicitur gratia, quia gratis data. Unde inefficax est ad merendum" (Chartres, Cod. lat. 430 fol. 26). — Dem Ausdruck „gratia elevans" begegnen wir in den der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörenden, wohl von einem Franziskaner verfaßten Quästionen „de gratia Dei", die sich im Cod. lat. 737 der Bibliothek von Toulouse von fol. 208 ab finden. Auf die Frage: „Questio est de gratia, et prius de eius necessitate, utrum scilicet sit necessaria ad salutem vel ad merendum vitam eternam", lautet die Antwort (fol. 208): „Ad hoc dicendum secundum veritatem et fidem, quod gratia disponens liberum arbitrium et elevans est necessaria ad opus meritorium et ad vitam eternam tam pro statu nature bene institute, quam corrupte." Daß aber das „elevans" noch nicht eindeutig im Sinne unserer heutigen Theologie verstanden werden darf, sondern hauptsächlich als noch identisch mit gratia sanans zu nehmen ist, mahnt die unmittelbar folgende Begründung: „Quia pro statu nature corrupte planum est. Cum enim omnes nascantur filii ire, id est cum originali peccato et cum concupiscentia, que facit parvulum concupiscibilem, adultum vero actu concupiscentem, que concupiscentia culpa est sicut dicitur in glossa super psalmum: ‚beati quorum' etc., et [208ᵛ] sic est ibi aversio, que non solum est voluntatis de se ipso potentis resurgere, immo voluntatis precipitate. Unde de se resurgere nullus potest. Est enim homo spiritus vadens et non rediens. Ideo in isto statu necesse est medium disponens et elevans. Et hoc est, quod gratiam appellamus." — Wenn er auch für ein naturhaftes Begehren der ewigen Seligkeit eintritt (fol. 208ᵛ: „quam appetit ultra perfectionem sui, in quantum natura quedam est in universo"), so fordert er doch die Gnade deshalb für die von der natürlichen Liebe Gottes über alles generisch verschiedene „caritas", weil diese einen Akt darstellt, der wegen seiner Verdienstlichkeit diese natürliche Fähig-

conditione in bono proficere potuit", mit der Begründung verneint: „Impossibile enim erat libero arbitrio mereri sine auxilio gratiae gratum facientis pro eo, quod illud praemium, quod meremur, est beatitudo aeterna. Beatitudo autem aeterna consistit in habendo eum, quod est omne et summum bonum et qui est super omnem naturam exaltatus ‚et lucem inhabitat inaccessibilem'. Et ideo impossibile est, quod homo merendo ad illud summum bonum ascendat et perveniat, nisi per aliquod adiutorium, quod sit ultra naturam." [1] — Bonaventura [2] schließt sich ihm hier fast wörtlich an, und in der anonymen Summe des durch seinen Inhalt äußerst interessanten und bereits nach Thomas anzusetzenden Cod. lat. 16412 der Nationalbibliothek in Paris (13. Jahrh.) wird die gleiche Frage mit den klaren an den Aquinaten (S. th. 1, 2, q. 109, a. 5 c.) erinnernden Ausführungen beantwortet: „Secundum hoc dico, quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vite eterne nullo modo consequi potuisset. Ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini. Vita autem eterna est sic omnino nature facilitatem excedens, unde rationem et intellectum et desiderium superat. Cor. II: ‚oculus non vidit et auris non audivit' etc. Et ideo oportet, quod opera, per que ad vitam eternam pervenitur, vires humane nature excedant. Unde in ea homo non potest sine aliquo naturalibus addito. Et ideo quantumcumque natura humana

---

keit übersteigt. Die Gnade nennt er auch „ultra rationem perfectionis universi". Man sieht also, daß das Übernatürliche unserer Theologie bereits mit ziemlicher Klarheit herausgestellt ist. Dennoch sagt er auch (ebd.): „Dicendum, quod naturale aliquando dicitur, quod est in potestate nature, sicut omne illud, in quod potest natura; vel quod est in appetitu nature, quamvis etiam in illud non possit, sicut dicitur homo naturaliter appetere beatitudinem. Naturale etiam dicitur defectus nature, sicut aliquis dicitur naturaliter febricitare." — Es darf aber nicht übersehen werden, daß bereits im 12. Jahrhundert für die Statuierung des Unterschiedes zwischen „gratia operans" und „cooperans" Gründe maßgebend waren, die auch auf eine unserer „gratia sanans" und „elevans" entsprechende Unterscheidung hinzielten. In diesem Zusammenhang spricht denn auch bereits Odo Rigaldi vom „elevare" als einer Aufgabe der Gnade (Brüssel, Bibliothèque Royale de Belgique, Cod. lat. 1542 fol. 106^{v}).

[1] Summa, p. 2, q. 91, m. 1, a. 3, § 2. — Man vgl. dazu auch die Quästionen des Cod. lat. 2554 (fol. 91^{v}) der Biblioteca Universitaria in Bologna.

[2] In 2, dist. 29, a. 1, q. 2 (Quaracchi 1885) 697.

sit integra, nichilominus gratia indiget ad vitam eternam consequendam." [1] In dem der Hochscholastik angehörigen Sentenzenkommentar des Cod. lat. 15905 der Pariser Nationalbibl. lesen wir: „Ad hoc dicendum, quod homo indiget gratia non solum sacramentali ad reformandum, sed etiam, ut est in virtutibus, ad informandum naturam et merendum bonum, quod est extra terminos nature, ad quod non sufficit opus exortum ex puris naturalibus principiis, quod non potest ponere hominem super statum nature in esse divino." [2]

Damit haben wir, um mit den Worten der heutigen Theologie zu reden, das Übernatürliche erkannt als dasjenige, was in innerer Proportion zu Gott steht, wie er in sich ist, wie er sich selber vorbehalten ist, wie er vom Geschöpf nicht partizipiert wird und so der Gott des Geheimnisses ist. Darum werden die natürlichen Tätigkeitsprinzipien seinshaft von den gnadenhaften unterschieden. Wie dann des weiteren die Scheidung der Gnade von den Tugenden befruchtend auf die Erkenntnis der „gratia elevans" wirkte und von dieser wieder befruchtet wurde, davon legt das noch dem 13. Jahrhundert entstammende Vorsatzblatt zu dem 2. Buch des Sentenzenkommentars des hl. Bonaventura im Cod. lat. 502 der Erlanger Universitätsbibliothek Zeugnis ab:

---

[1] Fol. 216v. — Der Beginn der vier Bücher umfassenden Summe lautet (fol. 119): „Quoniam modus in rebus forme retinet rationem et omnis cognitio a forma oritur, de modo sacre theologie in principio investiget intentio." — Man vgl. auch Wilhelm de Fontibus (Cod. Vatic. lat. 1031 fol. 39).

[2] In 2, dist. 26 (fol. 70). — Beginn des Prologs zum 1. Buch (fol. 1): „Quoniam, quid est sapientia, queritur, quemadmodum facta sit, referam et non abscondam." — Beginn des Kommentars zum 1. Buch (fol. 2): „[C]upientes etc. Quia nichil appetitur nisi cognitum, ideo magister totali opere (!) premittit prologum, in quo tangit causas suscepti operis." — Hier sei auch auf die schon dem Bezirk der Hochscholastik angehörenden Quästionen zu den Sentenzen des Cod. lat. 15952 der Nationalbibliothek von Paris verwiesen, die sagen (fol. 229): „Quicquid dicatur de ista questione, credo, quod sine gratia [angeli] conversi non fuerunt, quia nulla creatura de se potest in bonum, quod excedit propriam naturam. Et ideo, cum super naturam angelorum et hominum sit beatitudo, immo etiam obiectum beatitudinis, quod est Deus, oportet, quod conversio ad Deum sit supernaturalis. Ex hoc enim, quod homo naturaliter diligit Deum, non convertitur ad Deum, sed ex eo, quod diligit ipsum supernaturaliter. Supernaturaliter autem ipsum diligere non potest nisi mediante dono supernaturali, quod est gratia."

„Th. Utrum gratia sit [prius gestrichen] in essentia vel potentia. Respondeo, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam et virtus potentiam. Diversi tamen diversimode dicunt. Quidam namque dicunt hoc esse secundum appropriationem, non proprietatem dictum.... Alii dicunt hoc esse proprie dictum, quod dictis Dyonisii consonat. Cum nulla operatio supra facultatem nature operantis extendatur, oportet, quod si debet fieri, ipsam naturam supra se elevari. Et quia sic est in actibus meritoriis, oportet ipsam essentiam anime mediante aliquo habitu infuso elevari ad hoc, quod possit talem actum elicere. Ideo tale donum, quod essentiam anime nobilitat, principaliter gratia vocatur, et etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortiatur....“

Es ist bei der Erforschung der Gnadenlehre der Frühscholastik von ausschlaggebender Bedeutung, zu wissen, daß diese Erkenntnis erst beim Anbruch der Hochscholastik zur nötigen Klarheit herangereift war. Die Frühscholastik dagegen hatte die ganze Arbeit voll gewaltiger Mühen zu leisten, die in zähem Kampf nur Schritt für Schritt zur Erfassung des seinshaft Übernatürlichen führte, so wie es unserer heutigen Theologie etwas Selbstverständliches ist. Dennoch aber gelangte man zur Klarheit nicht dadurch, daß man von außen her irgend ein fremdes Element der Spekulation zuführte, das befruchtend gewirkt hätte. Die ganze Arbeit, wie sie vom Anfang bis zum Ende zu leisten war, beschränkte sich auf eine genaue Analyse der Offenbarungsdaten, die in Schrift und Tradition enthalten waren. So gelang es, aus der ursprünglich allein erfaßten „gratia sanans“ auch die Elemente unserer „gratia elevans“ herauszuschälen. Eine reinliche Scheidung zwischen „gratia sanans“ und „gratia elevans“ bleibt aber, wie sich aus den Quästionen des Ms. Nr. 737 (fol. 208) der Bibliothek von Toulouse und denjenigen des Cod. lat. 18127 (fol. 342^{v} f.) der Pariser Nationalbibliothek ergibt, auch am Beginn der Hochscholastik noch ein Desideratum.

Es ist unmöglich, noch einmal auf alle einzelnen Entwicklungsstadien hinzuweisen. Der Gebrauch des Wortes „supernaturalis“ [1],

[1] Man vgl. hierzu auch A. Deneffe, Geschichte des Wortes supernaturalis (ZKathTh 46 [1922] 337 ff.). Auch die ausgezeichnete Arbeit von F. Mitzka, Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade (ebd. 50 [1926] 229 ff.), ist hier zu erwähnen. Mitzka

der Kampf gegen den Pelagianismus, der Gnadenbegriff, all das waren nicht die Stellen, an denen die Erkenntnis des Wesens des Übernatürlichen entscheidend vorstoßen konnte. Überall zeigt sich lediglich, daß man eine dumpfe Ahnung davon hatte, es gebe etwas, was über den Menschen und seine Kräfte emporrage. Wie es im einzelnen zu umschreiben sei, das zu erforschen war die Schwierigkeit.

Auch die Frage nach dem Unterschied zwischen „fides informis" und „fides formata" brachte nicht die letzte Klärung, wenn auch bei ihr die Notwendigkeit einer Hinordnung der gnadenhaften Tugend auf das Objekt der „caritas" und zugleich Gott als ihre ausschließliche Wirkursache stark herausgearbeitet wurde.

Die Entscheidung sollte in der Frage der Unmöglichkeit des Verdienstes ohne Gnade, die mit derjenigen nach der Unmöglichkeit der „caritas" ohne Gnade identifiziert wurde, fallen. Hier erklärten die Abälardianer das „agere ex caritate" durch das „agere gratis" und blieben damit völlig an der Oberfläche haften. Die Vertreter der physischen Betrachtungsweise dagegen gingen den umgekehrten Weg und wollten das „agere gratis" durch eine psychologische Untersuchung des „agere ex caritate" erläutern. Sie kamen tiefer, gelangten aber über die „gratia sanans" nicht hinaus und rührten noch nicht an die ontischen Grundlagen des Problems. Erst Philipp der Kanzler erkannte die wesentliche seinshafte Improportion zwischen Natürlichem und Gnadenhaftem und die innere Hinordnung des Gnadenhaften auf Gott, wie er in sich ist, also das Übernatürliche unserer heutigen Theologie.

Als weiteres Ergebnis unserer Untersuchung dürfte noch der überragende Einfluß Gilberts de la Porrée auf die erste Entwicklung der Gnadenlehre zu buchen sein.

---

hat aber anscheinend nicht genügend beachtet, daß auch bei Bonaventura noch nicht die Scheidung zwischen „gratia sanans" und „elevans" mit aller Schärfe durchgeführt ist. Doch steht, wie gesagt, Bonaventura schon unter dem Einfluß Philipps des Kanzlers.

Über Newtons Lehre vom Raum

Von Adolf Steichen S. J.

Es ist eine weitverbreitete Ansicht, Newton fasse den Raum auf als das Sensorium oder als ein Attribut Gottes[1]. Auf den ersten Blick muß es jedoch überraschen, daß ein nüchterner Denker von der Geisteskraft eines Newton sich so gegen die Philosophie versündigt haben sollte. Zweck dieser Arbeit ist lediglich festzustellen, ob die Schriften Newtons uns zur Annahme zwingen, er habe den Raum als ein Organ oder als ein Attribut Gottes aufgefaßt.

Zwei von den Hauptwerken Newtons kommen für unsern Zweck in Frage: Optice: sive de Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus et Coloribus Lucis libri tres. Authore Isaaco Newton, Equite Aurato. Latine reddidit Samuel Clarke, A. M. Londini: 1706. — Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. Auctore Isaaco Newtono, Eq. Aurato. Londini. 1. Aufl. 1686, 2. Aufl. 1713, 3. Aufl. 1726. — Es empfiehlt sich, die beiden Werke getrennt zu behandeln.

I. Newtons Opticks.

Die erste englische Ausgabe dieses Werkes erschien im Jahre 1704. In ihr fehlen noch die Stellen, an denen der Raum erwähnt wird und um die sich der Streit zwischen Leibniz und Clarke drehte. Zwei Jahre später, 1706, veröffentlichte S. Clarke eine lateinische Übersetzung dieser Ausgabe. Diese lateinische Ausgabe enthält Änderungen und Zusätze, von denen Clarke in seiner Vorrede schreibt: „Id hic certior faciendus est Lector, hanc Versionem et Authoris jussu incoeptam et eodem approbante absolutam; et quaecunq; in orationis contextu,

[1] In R. Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe[4] (1929) heißt es unter dem Worte „Raum" (II 597): „Als ‚sensorium' der Gottheit fassen den R. Clarke und Newton auf." Auch W. Gent, Die Philosophie des Raumes und der Zeit (1926), vertritt eine ähnliche Ansicht. J. Balmes, Fundamente der Philosophie (übersetzt von F. Lorinser) II 152, schreibt: „Newton ging so weit, zu sagen, der Raum sei das Sensorium Gottes." Ähnlich zahlreiche andere Philosophen.

majoris perspicuitatis gratia, aliquantulum immutata sint, paucula quidem illa, sed quaecunc; sint, ea omnia vel jussu Authoris vel ejusdem permissu esse immutata." Zu den erwähnten Zusätzen gehören auch die beiden vielgerügten Stellen, an denen der Raum erwähnt wird.

Die zweite englische Ausgabe stand mir nicht zur Verfügung. Sie ist belanglos für unsern Zweck, da sie im Jahre 1717 erschienen ist, d. h. nach dem Tode von Leibniz, der sich der lateinischen Übersetzung bedient hat. In der dritten englischen Ausgabe aus dem Jahre 1721 findet sich die englische Übersetzung der Zusätze. Wir werden auf diese Übertragung zurückkommen.

Wir lassen nun die beiden Stellen in ihrer lateinischen Fassung folgen.

1. Schluß der Quaestio 20.

Cuius quidem Causae Physici Recentiores, in rebus Naturae speculandis, nullam rationem habuerunt; hypothesium commenta confingentes, quibus Phaenomena omnia sine ejusdem ope explicarent; et contemplationem ejus, in Metaphysicam rejicientes: Cum, e contrario, Philosophiae naturalis id revera praecipuum sit et Officium et Finis, ut ab Effectis ratiocinatione progrediamur ad Causas, donec ad ipsam demum Causam primam perveniamus; nec Mundi Mechanismum solummodo explicemus, verum etiam insuper et praecipue ut hasce et huiusmodi Quaestiones tandem expediamus: Quidnam inest in Spatiis Materia vacuis? et Unde est quod Sol et Planetae ad se invicem gravitent, sine Materia interjecta? Qui fit, ut Natura nihil Agat frustra? et Unde orta est eximia illa Mundi universi Species et Pulchritudo? Quem in finem facti sunt Cometae? et Unde est quod Cometae in Orbibus valde admodum Eccentricis undiq; et quaquaversum ferantur in omnes coeli partes; cum Planetarum cursus sit unus omnium, unaq; Directione in Orbibus concentricis ferantur eodem omnes? Et Quidnam est quod impedit, quominus Sol et Stellae fixae in se mutuo irruant? Qui fit, ut Corpora Animalium tam exquisita sint Arte atq; Consilio fabricata? Et Quos ad fines conformatae sunt diversae ipsorum Partes? Fierine potuit, ut Oculus sine scientia Optices fuerit constructus? aut Auris, sine Intelligentia Sonorum? Qui fit, ut Motus Corporis obsequantur Imperio Voluntatis? et Unde est Instinctus ille quem vocant, in Animalibus? Annon Sensorium Animalium, est locus cui Substantia sentiens adest, et in quem sensibiles rerum species per nervos et cerebrum deferuntur, ut ibi praesentes a praesente sentiri possint? Atq; his quidem rite expeditis, Annon ex phaenomenis constat, esse Entem Incorporeum, Viventem, Intelligentem, Omnipraesentem, qui in Spatio infinito, tan-

quam Sensorio suo, res Ipsas intime cernat, penitusq; perspiciat, totasq; intra se praesens praesentes complectatur; quarum quidem rerum Id quod in nobis sentit et cogitat, Imagines tantum ad se per Organa Sensuum delatas, in Sensoriolo suo percipiat et contuetur? Utiq; si verus omnis in hac Philosophia factus progressus, non quidem statim nos ducit ad Causae primae cognitionem at certe propius propiusq; nos ad eam perpetuo adducit, eaque re permagni est aestimandus.

2. Auszug aus Quaestio 23.

Deinde Partes illae Corporis, tam exquisita Arte atq; consilio fabricatae, Oculi, Aures, Cerebrum, Musculi...; horum sane omnium conformatio prima, nulli rei tribui potest, nisi Intelligentiae et Sapientiae Entis Potentis semperq; Viventis; quod sit ubiq; scilicet praesens, possitq; Voluntate sua corpora omnia in infinito suo Sensorio movere, adeoq; cunctas Mundi universi partes ad arbitrium suum fingere et refingere, multo magis quam Anima nostra, quae est in Nobis Imago Dei, voluntate sua ad corporis nostri membra movenda valet....

Zum richtigen Verständnis dieser Stellen muß man im Auge behalten, was Newton eigentlich mit ihnen bezweckte. Von vornherein ist klar, daß es keineswegs seine Absicht war, die Natur der göttlichen Erkenntnis oder das Wesen des Raumes zu erklären. Ihm schwebte ein anderes Ziel vor. Er wollte klar und nachdrücklich darauf hinweisen, daß man ohne die Annahme Gottes, des Schöpfers und Ordners der Welt, die Natur nicht verstehen könne. Dabei wird der nüchterne Naturforscher zum Redner und gebraucht einen Vergleich, um seine eigenen Gedanken dem Verständnis des Lesers näher zu bringen. Man darf deshalb nicht jedes Wort und jeden Vergleich auf die Goldwage legen.

In der Qu. 20 sagt Newton, Gott erkenne die Dinge direkt „in Spatio infinito tanquam Sensorio suo...", und in der Qu. 23, Gott bewege und bilde „Voluntate sua corpora omnia in infinito suo Sensorio...." Daraus hat man geschlossen, Newton betrachte den Raum als das Sensorium, d. h. als ein Organ Gottes.

Ist diese Schlußfolgerung berechtigt? Sehen wir uns die beiden Stellen, so wie sie vorliegen, etwas genauer an. Newton versteht unter Sensorium etwas ganz anderes als ein Organ für die Erkenntnis; dafür spricht die zweite Stelle, wo es sich überhaupt nicht um Erkenntnis handelt, sondern um Bewegung und Bildung der Körper.

Größere Schwierigkeiten bietet die erste Stelle. Hier handelt es sich tatsächlich um die Erkenntnis der Dinge. Newton sagt ausdrücklich, daß Gott „in Spatio infinito, tanquam Sensorio suo, res intime cernat", und er erläutert das durch die Art und Weise, wie „id quod in nobis sentit et cogitat, Imagines tantum ad se per Organa Sensuum delatas, in Sensoriolo suo percipit". Er fügt jedoch das wichtige, aber leicht mißverständliche Wörtchen „tanquam" bei. In der dritten englischen Ausgabe der Opticks (1721) ist „tanquam" übersetzt mit „as it were", d. h. sozusagen. Der Sinn von „as it were" ist ganz klar und eindeutig. Newton spricht nur vergleichsweise von einem Sensorium Gottes. Er gebraucht einen Vergleich, „nam Sermo omnis de deo a rebus humanis per similitudinem aliquam desumitur, non perfectam quidem, sed aliqualem tamen", wie er im „Scholium Generale" selbst sagt.

Was versteht Newton unter Sensorium? Von der Beantwortung dieser Frage hängt viel ab. Newton beantwortet sie selbst in der Qu. 20, indem er schreibt: „Annon Sensorium Animalium, est locus cui Substantia sentiens adest, et in quem sensibiles rerum species per nervos et cerebrum deferuntur, et ubi praesentes a praesente sentiri possunt?" Bei Gott liegen nach ihm die Sachen wie folgt. Er ist überall im Raum zugegen und allen Dingen gegenwärtig. „Species sensibiles" hat er somit nicht nötig. Er erkennt alle Dinge direkt. Der Raum ist deshalb sozusagen (tanquam = as it were) das Sensorium Gottes, d. h. der Ort, wo die Dinge sind und erkannt werden. Vom Raume als einem Organe der göttlichen Erkenntnis ist somit keine Rede, sondern nur vom Raum als dem Orte, wo sich die Dinge befinden und wo sie direkt von Gott erkannt werden.

In Qu. 23 bedeutet Sensorium auch den Ort, wo die Dinge sich befinden, aber jetzt den Ort, an dem sie durch den Willen Gottes bewegt und gebildet werden.

Sensorium ist somit bei Newton ganz allgemein so viel wie der Ort, an dem sich die Dinge befinden und wo Gott ihnen gegenwärtig ist.

Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke.

Dieser Briefwechsel enthält die authentische Auslegung der beiden Stellen und ist deshalb sehr wichtig für deren richtiges Verständnis[1]. Leibniz eröffnete die Kontroverse durch einen Brief (November 1715) an die Prinzessin von Wales, Karoline von Ansbach, die Schwiegertochter des Königs Georg I., der im Jahre 1714 als erster König aus dem Hause Hannover den englischen Thron bestiegen hatte. Wir geben aus dem umfangreichen Briefwechsel nur die Stellen wieder, die sich auf das Sensorium beziehen. Die einzelnen Punkte in den Briefen sind numeriert. Diese Nummern behalten wir bei.

Auf Wunsch der Prinzessin übernahm S. Clarke die Verteidigung der angegriffenen englischen Philosophen. Nun entbrannte eine Fehde, die ihren Abschluß erst mit dem Tode von Leibniz im Jahre 1716 erreichte. Newton griff nicht selbst offen in den Streit ein. Er liebte es, seine Verteidigung seinen Freunden zu überlassen. Dabei unterstützte er sie nach Kräften und ließ sich die Schriften vorlegen, bevor sie veröffentlicht wurden[2]. Wir haben somit gute Gründe, anzunehmen, daß die von Clarke vorgetragenen Ansichten von Newton geteilt wurden.

Erster Brief von Leibniz.

3. Mr. Newton dit que l'Espace est l'organe, dont Dieu se sert pour sentir les choses. Mais, s'il a besoin de quelque moyen pour les sentir, elles ne dépendent donc pas entiérement de lui, et ne sont point sa production.

Erste Erwiderung von Clarke.

3. Mr. le Chevalier Newton ne dit pas, que l'Espace est l'organe dont Dieu se sert pour apercevoir les choses; il ne dit pas non plus, que Dieu ait besoin d'aucun moyen pour les apercevoir. Au contraire, il dit que Dieu, étant présent par-tout, aperçoit les choses par sa présence immédiate, dans tout l'Espace où elles sont, sans l'intervention ou le secours d'aucun organe, ou d'aucun moyen. Pour rendre cela plus intelligible, il l'éclaircit par une comparaison. Il dit

---

[1] Quelle: God. Guil. Leibnitii Opera Philosophica . . . Ausgabe von J. E. Erdmann (Berlin 1840) 746—788.

[2] Ferd. Rosenberger, Isaac Newton und seine physikalischen Prinzipien (Leipzig 1895) 486 ff. 519 ff.

que comme l'ame, étant immédiatement présente aux images qui se forment dans le cerveau par le moyen des organes des sens, voit ces images comme si elles étoient les choses mêmes qu'elles représentent; de même Dieu voit tout par sa présence immédiate, étant actuellement présent aux choses mêmes, à toutes les choses qui sont dans l'Univers, comme l'ame est présente à toutes les images qui se forment dans le cerveau. Mr. Newton considère le cerveau et les organes des sens, comme le moyen par lequel ces images sont Formées et non comme le moyen, par lequel l'ame voit ou aperçoit ces images, lorsqu'elles sont ainsi formées. Et dans l'Univers, il ne considère pas les choses, comme si elles étoient des images formées par un certain moyen ou par des organes; mais comme les choses réelles, que Dieu lui-même a formées, et qu'il voit dans tous les lieux où elles sont, sans l'intervention d'aucun moyen. C'est tout ce que Mr. Newton a voulu dire par la comparaison, dont il s'est servi, lorsqu'il suppose que l'Espace infini est, pour ainsi dire, le Sensorium de l'Etre qui est présent partout.

Zweiter Brief von Leibniz.

3. Il se trouve expressément dans l'Appendice de l'Optique de Mr. Newton, que l'espace est le Sensorium de Dieu. Or le mot Sensorium a toujours signifié l'organe de la Sensation. Permis à lui et à ses amis de s'expliquer maintenant tout autrement. Je ne m'y oppose pas.

Zweite Erwiderung von Clarke.

3. Le mot de Sensorium ne signifie pas proprement l'organe, mais le lieu de la Sensation. L'œil, l'oreille, etc. sont des organes; mais ce ne sont pas des Sensoria. D'ailleurs, Mr. le Chevalier Newton ne dit pas que l'espace est un Sensorium; mais qu'il est (par voie de comparaison), pour ainsi dire, le Sensorium etc.

Dritter Brief von Leibniz.

10. Il sera difficile de nous fair accroire, que dans l'usage ordinaire, Sensorium ne signifie pas l'organe de la sensation. Voici les paroles de Rudolphus Goclenius, dans son Dictionarium Philosophicum, v. Sensitorium: Barbarum Scholasticorum, dit-il, qui interdum sunt Simiae Graecorum. Hi dicunt Αισθητήριον. Ex quo illi fecerunt Sensitorium pro Sensorio, id est, Organo Sensationis.

Dritte Erwiderung von Clarke.

10. Il ne s'agit pas de savoir ce que Goclenius entend par le mot de Sensorium; mais en quel sens Mr. le Chevalier Newton s'est servi de ce mot dans son livre. Si Goclenius croit que l'œil, l'oreille,

ou quelqu'autre organe des sens, est le Sensorium, il se trompe. Mais quand un Auteur emploie un terme d'Art, et qu'il déclare en quel sens il s'en sert, à quoi bon rechercher de quelle manière d'autres Écrivains ont entendu ce même terme? Scapula traduit le mot, dont il s'agit ici, Domicilium, c'est-à-dire, le lieu où l'ame réside.

Vierter Brief von Leibniz.

24. Je serois bien aise de voir le passage d'un Philosophe, qui prenne Sensorium autrement que Goclenius.

25. Si Scapula dit que Sensorium est la place où l'Entendement réside, il entendra l'organe de la sensation interne. Ainsi il ne s'éloignera point de Goclenius.

26. Sensorium a toujours été l'organe de la sensation. La glande pinéale seroit, selon Descartes, le Sensorium dans le sens qu'on rapporte de Scapula.

27. Il n'y a guère d'expression moins convenable sur ce sujet, que celle qui donne à Dieu un Sensorium. Il semble qu'elle le fait l'Ame du Monde. Et on aura bien de la peine à donner à l'usage que Mr. Newton fait de ce mot, un sens qui le puisse justifier.

28. Quoiqu'il s'agisse du sens de Mr. Newton, et non pas de celui de Goclenius, on ne me doit point blâmer d'avoir allégué le Dictionaire Philosophique de cet Auteur; parce que le but des Dictionnaires est de remarquer l'usage des termes.

29. Dieu s'aperçoit des choses en lui-même. L'espace est le lieu des choses, et non pas le lieu des idées de Dieu: à moins qu'on ne considère l'espace comme quelque chose qui fasse l'union de Dieu et des choses, à l'imitation de l'union de l'ame et du corps qu'on s'imagine; ce qui rendroit encore Dieu l'Ame du Monde.

Vierte Erwiderung von Clarke.

24—28. On revient encore ici à l'usage du mot de Sensorium, quoique Mr. Newton se soit servi d'un correctif, lorsqu'il a employé ce mot. Il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que j'ai dit sur cela.

29. L'Espace est le lieu de toutes les choses et de toutes les idées, comme la durée est la durée de toutes les choses et de toutes les idées. J'ai fait voir ci-dessus, que cette doctrine ne tend point à faire Dieu l'ame du Monde. Il n'y a point d'union entre Dieu et le Monde. On pourroit dire, avec plus de raison, que l'esprit de l'homme est l'ame des images des choses qu'il aperçoit, qu'on ne peut dire que Dieu est l'ame du Monde, dans lequel il est présent par-tout, et sur lequel il agit comme il veut, sans que le monde agisse sur lui. Nonobstant cette Réponse, qu'on a vue ci-dessus, l'Auteur ne laisse pas de répéter la même objection plus d'une fois, comme si on n'y avoit point répondu.

Fünfter Brief von Leibniz.

78. On s'excuse de n'avoir point dit que l'espace est le Sensorium de Dieu, mais seulement comme son Sensorium. Il semble que l'un est aussi peu convenable, et aussi peu intelligible que l'autre.

79. L'Espace n'est pas la place de toute chose, car il n'est pas la place de Dieu; autrement voilà une chose coéternelle à Dieu, et indépendante de lui, et même de laquelle il dépendroit s'il a besoin de place.

80. Je ne vois pas aussi comment on peut dire, que l'Espace est la place des Idées; car les idées sont dans l'entendement.

81. Il est fort étrange aussi de dire que l'Ame de l'Homme est l'Ame des images. Les images qui sont l'entendement, sont dans l'esprit; mais s'il étoit l'ame des images, elles seroient hors de lui. Que si l'on entend des images corporelles, comment veut-on que notre esprit en soit l'ame puisque ce ne sont que des impressions passagères dans les corps dont il est l'ame?

82. Si Dieu sent ce qui se passe dans le Monde, par le moyen d'un Sensorium; il semble que les choses agissent sur lui, et qu'ainsi il est comme on conçoit l'Ame du Monde. On m'impute de répéter les objections, sans prendre connoissance des réponses; mais je ne vois point qu'on ait satisfait à cette difficulté; on feroit mieux de renoncer tout-à-fait à ce Sensorium prétendu.

Fünfte Erwiderung von Clarke.

78. On ne trouve ici aucune nouvelle objection. J'ai fait voir amplement dans les Ecrits précédens, que la comparaison dont Mr. le Chevalier Newton s'est servi, et que l'on attaque ici, est juste et intelligible.

79—82. Tout ce que l'on objecte ici dans la Section 79 et dans la suivante, est une pure chicane sur des mots. L'existence de Dieu, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, est la cause de l'espace; et toutes les autres choses existent dans cet espace. Il s'ensuit donc que l'espace est aussi le lieu des idées; parce qu'il est le lieu des substances mêmes, qui ont des idées dans leur entendement.

J'avois dit, par voie de comparaison, que le sentiment de l'Auteur étoit aussi déraisonnable, que si quelqu'un soutenoit que l'Ame humaine est l'Ame des images des choses qu'elle aperçoit. Le savant Auteur raisonne là-dessus en plaisantant, comme si j'avois assuré que ce fût mon propre sentiment.

Dieu aperçoit tout, non par le moyen d'un organe, mais parce qu'il est lui-même actuellement présent par-tout. L'espace universel est donc le lieu où il aperçoit les choses. J'ai fait voir amplement ci-dessus, ce que l'on doit entendre par le mot Sensorium, et ce que c'est que l'Ame du Monde. C'est trop que de demander qu'on aban-

donne la conséquence d'un argument, sans faire aucune nouvelle objection contre les prémisses.

Aus der ganzen Kontroverse ergibt sich Folgendes:

1. Newton wollte nur einen Vergleich bringen, als er das Wort Sensorium benutzte. Es lag ihm ferne, den Raum tatsächlich zum Sensorium Gottes zu machen. Auf diesen wichtigen Punkt kommt Clarke immer wieder zurück. Auch Leibniz gab das schließlich in seinem letzten Briefe stillschweigend zu, hielt aber den Vergleich für unglücklich und verlangte mit Recht, man solle das Wort Sensorium fallen lassen. Diesen Rat hat Newton nie befolgt.

2. Newton hat mit dem Wort Sensorium einen Sinn verbunden, der dem herrschenden Sprachgebrauch zuwiderlief. Leibniz war berechtigt anzunehmen, Newton verstehe unter Sensorium das Organ der Erkenntnis. Allein Newton verstand unter Sensorium den Ort, an dem die Dinge sich befinden und wo sie von Gott direkt ohne ein Organ erkannt werden.

Newton und Clarke hatten unrichtige Begriffe von Sensorium. Clarke hatte sich hier auf ein Gebiet gewagt, auf dem er sich nicht hinreichend auskannte. Er fand in Leibniz einen mehr als ebenbürtigen Gegner.

II. Newtons Principia.

Zwei Stellen aus diesem Werke kommen für unsern Zweck in Betracht: Das Scholium nach Definitio VIII am Anfange des ersten Buches und das Scholium Generale am Ende des dritten Buches.

1. Auszug aus dem Scholium nach Definitio VIII.

... Tempus, Spatium, Locum et Motum, ut omnibus notissima, non definio....

Spatium Absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile: Relativum est spatii huius mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: ...

Hier sagt Newton nur, daß er einen absoluten Raum annimmt. Was dieser Raum sei, verrät er uns nicht.

2. Das Scholium Generale.

Das Scholium fehlt in der ersten Auflage der Principia aus dem Jahre 1686. In der zweiten Auflage aus dem Jahre 1713, also zwei Jahre vor der Fehde zwischen Leibniz und Clarke, finden wir es nahezu vollständig so wie in der dritten Auflage aus dem Jahre 1726. Die Zusätze und Änderungen in der dritten Auflage sind geringfügig und ändern den Sinn an keiner Stelle. Das Scholium verdankt somit seine Entstehung nicht der Kontroverse zwischen Leibniz und Clarke. Die Ideen, die darin zum Ausdruck kommen, sind Newtons eigene Gedanken. Da es aber sieben Jahre nach der ersten lateinischen Ausgabe der Optik mit ihren zahlreichen Zusätzen erschienen ist, so dürfte die Vermutung, S. Clarke habe bei der Abfassung seine Hand mit im Spiele gehabt, einer gewissen Berechtigung nicht entbehren. Wir glauben deshalb, die eine dunkle Stelle im Scholium im Sinne Clarkes auslegen zu dürfen.

Newton zeigt zunächst, daß die Ordnung, die im Planetensystem herrscht, nicht durch Zufall entstanden sein kann, sondern auf einen weisen Herrn hinzeigt, der „omnia regit non ut anima mundi, sed ut universorum dominus". Dann entwickelt er mit beredten Worten die Gottesidee, die seinem Geiste vorschwebt.

„Deus summus est ens aeternum, infinitum, absolute perfectum: sed ens utcunque perfectum sine dominio non est dominus deus. Dicimus enim deus meus, deus vester, deus Israelis, deus deorum, et dominus dominorum: sed non dicimus aeternus meus, aeternus vester, aeternus Israelis, aeternus deorum; non dicimus infinitus meus vel perfectus meus. Hae appellationes relationem non habent ad servos. Vox deus passim significat dominum: sed omnis dominus non est deus. Dominatio entis spiritualis deum constituit, vera verum, summa summum, ficta fictum. Et ex dominatione vera sequitur deum verum esse vivum, intelligentem et potentem; ex reliquis perfectionibus summum esse, vel summe perfectum. Aeternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens, id est, durat ab aeterno in aeternum, et adest ab infinito in infinitum: omnia regit; et omnia cognoscit, quae fiunt aut fieri possunt. Non est aeternitas et infinitas, sed aeternus et infinitus; non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper, et adest ubique, et existendo semper et ubique, durationem et spatium constituit. Cum unaquaeque spatii particula sit semper, et unumquodque durationis indivisibile momentum ubique, certe rerum

omnium fabricator ac dominus non erit nunquam, nusquam. Omnis anima sentiens diversis temporibus, et in diversis sensuum, et motuum organis eadem est persona indivisibilis. Partes dantur successivae in duratione, coexistentes in spatio, neutrae in persona hominis seu principio eius cogitante; et multo minus in substantia cogitante dei. Omnis homo, quatenus res sentiens, est unus et idem homo durante vita sua in omnibus et singulis sensuum organis. Deus est unus et idem deus semper et ubique. Omnipraesens est non per virtutem solam, sed etiam per substantiam: nam virtus sine substantia subsistere non potest. In ipso continentur et moventur universa, sed sine mutua passione. Deus nihil patitur ex corporum motibus: illa nullam sentiunt resistentiam ex omnipraesentia dei. Deum summum necessario existere in confesso est: Et eadem necessitate semper est et ubique. Unde etiam totus est sui similis, totus oculus, totus auris, totus cerebrum, totus brachium, totus vis sentiendi, intelligendi, et agendi, sed more minime humano, more minime corporeo, more nobis prorsus incognito. Ut caecus non habet ideam colorum, sic nos ideam non habemus modorum, quibus deus sapientissimus sentit et intelligit omnia. Corpore omni et figura corporea prorsus destituitur, ideoque videri non potest, nec audiri, nec tangi, nec sub specie rei alicujus corporea coli debet.... Dicitur autem deus per allegoriam videre, audire, loqui, ridere, amare, odio habere, cupere, dare, accipere, gaudere, irasci, pugnare, fabricare, condere, construere. Nam sermo omnis de deo a rebus humanis per similitudinem aliquam desumitur, non perfectam quidem, sed aliqualem tamen" (nach der 3. Auflage, S. 528 f.).

Nur eine Stelle in diesem Scholium ist unklar. Was meint Newton, wenn er sagt: „[Deus] durat semper et adest ubique, et existendo semper et ubique durationem et spatium constituit"?

Nach dem, was Newton selbst schreibt, haben wir kaum ein Recht zu behaupten, der Raum werde hier mit einem Attribut Gottes identifiziert. Der Sinn von „constituit" scheint der zu sein, daß Raum und Zeit ihr Dasein von Gott erhalten. Nach Newton besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen Raum und Zeit einerseits und Gott anderseits: „Partes dantur successivae in duratione, coexistentes in spatio, neutrae in persona hominis seu principio ejus cogitante; et multo minus in substantia cogitante dei."

Ganz anders lautet die Antwort auf unsere Frage, wenn wir die nicht ganz unberechtigte Annahme machen, Clarke habe die Ansicht Newtons über die Beziehung zwischen Gott

und Raum richtig wiedergegeben. In seiner argen Bedrängnis ließ Clarke sich dazu verleiten, Leibniz gegenüber die folgenden Behauptungen aufzustellen.

Vierte Erwiderung von Clarke.

8. L'Espace destitué de corps, est une propriété d'une substance immatérielle....

9. L'Espace vuide n'est pas un attribut sans sujet; car par cet espace nous n'entendons pas un espace où il n'y a rien, mais un espace sans corps. Dieu est certainement présent dans tout l'espace vuide....

10. L'espace n'est pas une substance, mais un attribut; et si c'est un attribut d'un Etre nécessaire, il doit, (comme tous les autres attributs d'un Etre nécessaire) exister plus nécessairement, que les substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'Espace est immense, immuable, et éternel; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là, qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu: ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne seroit point éternel et présent par-tout.

Fünfte Erwiderung von Clarke.

36. 37. 38. ... L'espace n'est pas une affection d'un ou de plusieurs corps, ou d'aucun Etre borné, et il ne passe point d'un sujet à un autre; mais il est toujours, et sans variation, l'immensité d'un Etre immense, qui ne cesse jamais d'être le même....

Hier wird mit klaren Worten der Raum mit der Unermeßlichkeit Gottes identifiziert.

Wir können somit diesen zweiten Teil kurz in zwei Sätzen zusammenfassen.

1. Newtons eigene Worte lassen die Frage unentschieden, ob nach seiner Ansicht der Raum ein Attribut Gottes ist oder nicht.

2. Clarke behauptet mit klaren Worten, daß der Raum die Unermeßlichkeit Gottes ist. Er führte den Streit mit Leibniz im Auftrage und mit Wissen Newtons. Wir dürfen somit annehmen, daß die Anschauungen, die er hier vertritt, auch Newtons eigene Anschauungen waren.

Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI.

Von Joh. B. Umberg S. J.

Bekanntlich liegt die Bedeutung der Konstitution „Auctorem fidei" Pius' VI. vom 28. August 1794 nicht nur darin, daß sie das jansenistische System der Synode von Pistoia verwirft, sondern auch darin, daß sie die einzelnen Sätze des Systems nach einer festen Terminologie mit der ihnen zukommenden theologischen Zensur belegt (Denzinger, 16. u. 17. Aufl., n. 1501—1599). Dabei wird auch oft angegeben, gegen welche lehramtlichen Entscheidungen die zensurierten Sätze verstoßen. Der Sachlage entsprechend erscheint so auch der Name des Trienter Konzils, und zwar, wie schon ein flüchtiger Blick in den Denzinger beweist, in verhältnismäßig vielen Fällen. Hieraus läßt sich nun ein Rückschluß auf die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI. und damit auch ein Anhaltspunkt für die Lösung der umstrittenen Frage gewinnen, ob alle Lehräußerungen des Trienter Konzils als eigentliche Glaubensdefinitionen zu gelten haben. Was z. B. von Pius VI. als „häretisch" [1] bezeichnet wird, weil es gegen die Lehre des Tridentinums verstößt, setzt eine Glaubensdefinition im Trienter Konzil voraus; wo die Zensur „haereticum" (oder eine gleichwertige) von Pius VI. vermieden wird, obschon der betreffende Satz dem Tridentinum direkt widerspricht, da nimmt der Papst keine eigentliche Glaubensdefinition des Konzils an. Wir beginnen unsere Untersuchung mit den tridentinischen Canones, die in der Konstitution „Auctorem fidei" im Zusammenhang mit verworfenen Sätzen angeführt werden, um dann nachher auch die Trienter Capita (doctrinae) ins Auge zu fassen. Die Reformdekrete seien von der Betrachtung ausgeschaltet.

I. Die Bewertung der tridentinischen Canones.

1. Im 23. Satz wird die Lehre der Synode von Pistoia von der zweifachen Liebe: der „cupiditas" und der „caritas", und ihrer Herrschaft über den Sünder und Gerechten, „quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominanti cupiditati", bezeichnet als „falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Baio damnatum art. 40" (Denz. n. 1523). Aus dem Tridentinum kann hier nur der 7. Canon der 6. Sitzung (Denz. n. 817) in Frage kommen; denn in den entsprechenden Capita doctrinae 5 und 6 (Denz. n. 797 f.) wird nirgends ausdrücklich von der Sündhaftigkeit der vorgerechtlichen Handlungen gesprochen. Im 7. Canon aber heißt es: „Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem

[1] Über den Sinn und die Bedeutung der Lehrzensuren „haereticum, haeresi proximum, haeresim sapiens, erroneum in fide" usw. vgl. Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae I[7] n. 554 ff.

fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata ..., A. S." Nach Pius VI. ist die Leugnung dieses Canons eine Häresie, der Canon also eine Glaubensdefinition.

2. Zum 29. Satz der Synode von Pistoia, der bei der Erklärung der eucharistischen Wesensverwandlung „omittit ullam mentionem facere transsubstantiationis seu conversionis totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, quam velut articulum fidei Tridentinum Concilium definivit, et quae in sollemni fidei professione continetur, quatenus per inconsultam istiusmodi suspiciosamque omissionem notitia subtrahitur tum articuli ad fidem pertinentis, tum etiam vocis ab Ecclesia consecratae ad illius tuendam professionem adversus haereses, tenditque adeo ad eius oblivionem inducendam, quasi ageretur de quaestione mere scholastica", — wird bemerkt: „perniciosa, derogans expositioni veritatis catholicae circa dogma transsubstantiationis, favens haereticis" (Denz. n. 1529). Was hier Pius VI. als „articulus fidei", den das Trienter Konzil „definiert" hat und als „Dogma" hinstellt, ist im Trienter Konzil, 13. Sitzung, sowohl im 4. Kapitel (Denz. n. 877) als auch im 2. Can. (Denz. n. 884) ausdrücklich gelehrt. Es enthält mithin nach Pius VI. wenigstens der Canon die Definition eines Glaubensartikels, ein Dogma. Ob ihm auch schon durch die Darlegung derselben Lehre im Caput doctrinae eine Glaubensdefinition gegeben erscheint, wird sich erst aus späteren Vergleichen ersehen lassen.

3. Ausdrücklich werden tridentinische Canones bei der Verurteilung des 59. Satzes genannt. Es heißt da, die Lehre, wonach ursprünglich nur die weltliche Gewalt die Befugnis besessen habe, trennende Ehehindernisse aufzustellen, „quasi Ecclesia non semper potuerit ac possit in Christianorum matrimoniis iure proprio impedimenta constituere, quae matrimonium non solum impediant, sed et nullum reddant quoad vinculum, quibus Christiani obstricti teneantur etiam in terris infidelium, in eisdemque dispensare: canonum 3 4 9 12 sessionis 24 Concilii Tridentini eversiva, haeretica" (Denz. n. 1559). Da jedoch nicht gesagt wird: „... eversiva ideoque haeretica", da ferner die genannten vier Canones nicht ausdrücklich von dem ursprünglichen Eigenrecht der Kirche, trennende Ehehindernisse aufzustellen, reden, so läßt sich aus dem Urteil „... eversiva, haeretica" ein Schluß auf die Bewertung der Canones durch Pius VI. nicht ziehen. Die Zensur „canonum ... eversiva" ist dadurch berechtigt, daß die Lehre der Pistorienses folgerichtig zur Leugnung der tridentinischen Canones führt, sie aber nicht direkt in Abrede stellt, weshalb sie nicht als häretisch bezeichnet werden kann. — Die Zensur „haeretica" wird vom Papst selbständig, ohne Angabe der Gründe für diese schlimmste Zensur, ausgesprochen, — so wie er es auch bei den drei ersten Sätzen der Synode von Pistoia (Denz. n. 1501—1503), und wie es Innozenz X. gegen Jansenius (Denz. n. 1092—1096) getan.

4. Zum gleichen negativen Ergebnis führt die Betrachtung der Zensur, mit der Pius VI. den 60. Satz von Pistoia belegt. Zur Forderung der jansenistischen Synode, die weltliche Gewalt solle die Ehehindernisse der geistlichen Verwandtschaft und der öffentlichen Ehrbarkeit abschaffen und jene der Verwandtschaft und Schwägerschaft einschränken, sagt Pius VI.: „quatenus civili potestati ius attribuit sive abolendi sive restringendi impedimenta Ecclesiae auctoritate constituta vel comprobata; item qua parte supponit, Ecclesiam per potestatem civilem spoliari posse iure dispensandi super impedimentis ab ipsa constitutis vel comprobatis: — libertatis ac potestatis Ecclesiae subversiva, Tridentino contraria, ex haereticali supra damnato principio profecta" (Denz. n. 1560). Der Ausdruck „Tridentino contraria" scheint sich auf das tridentinische Decretum de reformatione matrimonii, nicht aber auf die Canones zu beziehen, bietet also auch keinen Anhaltspunkt, um daraus die Bewertung der letzteren durch Pius VI. feststellen zu können. Auch der zweite Ausdruck „ex haereticali supra damnato principio profecta" kann uns nicht weiterführen; denn das Prinzip, aus dem die jansenistische Forderung hervorging, das Prinzip, daß die Kirche nicht nach eigenem, ursprünglichem Rechte von ihren Ehehindernissen dispensieren könne, ist als solches nicht im Tridentinum, sondern erst (supra damnato) von Pius VI. bei der Zensurierung des 59. Satzes für häretisch erklärt worden. Aus diesem häretischen Grundsatz geht tatsächlich die Forderung der Pistorienses hervor (profecta), die weltliche Gewalt solle kirchliche Ehehindernisse abschaffen oder beschränken.

Wir haben also zwei Fälle, in denen die Konstitution „Auctorem fidei" Pius' VI. tridentinischen Canones unzweifelhaft Definitionscharakter zuschreibt. Läßt sich daraus der Schluß ziehen, daß ihm ausnahmslos alle Canones als Definitionen galten? Nach den gewöhnlichen Regeln der Induktion ist man dazu nicht berechtigt; denn das Verhältnis 2 : 120 (das Tridentinum hat mehr als 120 Canones) bietet für einen Induktionsschluß keine ausreichende Grundlage. So wünschenswert es also auch wäre, zu erfahren, ob Pius VI. z. B. den 9. Canon der 24. Sitzung, wonach Kleriker mit höheren Weihen „obstante lege ecclesiastica" nicht gültig heiraten können, für eine eigentliche und direkte Glaubensentscheidung gehalten habe, — die Antwort kann vorderhand nur lauten: „non liquet".

II. Die Bewertung der tridentinischen Capita (doctrinae).

1. Zur Beurteilung des 25. Satzes, „de timore servili", sagt Pius VI.: „Doctrina, quae timorem poenarum generatim perhibet dumtaxat non posse dici malum, si saltem pertingit ad cohibendam manum; quasi timor ipse gehennae, quam fides docet peccato infligendam, non sit in se bonus et utilis, velut donum supernaturale ac motus a Deo inspiratus praeparans ad amorem iustitiae: falsa, temeraria, perniciosa,

divinis donis iniuriosa, alias damnata, contraria doctrinae Concilii Tridentini, tum et communi Patrum sententiae, opus esse, iuxta consuetum ordinem praeparationis ad iustitiam, ut intret timor primo, per quem veniat caritas: timor medicamentum, caritas sanitas" (Denz. n. 1525). In der Erklärung des verworfenen Satzes sind drei Stücke zu unterscheiden, wovon das erste gegen einen Canon, das zweite und dritte nur gegen Capita doctrinae verstoßen. Das erste Stück, wonach der „timor gehennae . . . non sit in se bonus et utilis", steht in direktem Widerspruch zum 5. Canon der 14. Sitzung: „Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem . . ., anathema sit" (Denz. n. 915). — Das andere Stück, wonach der Furcht vor der Hölle die Eigenschaft eines „donum supernaturale ac motus a Deo inspiratus" abgesprochen wird, verstößt direkt gegen das Caput 4 der 14. Sitzung, wo es heißt: „Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, declarat [s. Synodus], non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat" (Denz. n. 898). — Das dritte Stück: „praeparans ad amorem iustitiae", widerspricht direkt dem 6. Caput der 6. Sitzung, wo von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung durch die Taufe gesagt wird: „Disponuntur autem [impii] ad ipsam iustitiam, . . . dum, peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis iustitiae fontem [also die iustitia selbst] diligere incipiunt" (Denz. n. 798). Obschon mithin die ganze Lehre der Pistorienses direkt gegen die Lehre des Tridentinums verstößt, wird sie von Pius VI. dennoch nicht einfachhin für häretisch erklärt. Der Grund kann nur darin gesucht und gefunden werden, daß die betreffenden Capita doctrinae des Konzils vom Papste nicht für eigentliche Glaubensentscheidungen angesehen werden. So spricht er denn auch nur von einem Gegensatz zur „doctrina" des Konzils, während er bei der Verurteilung des 23. Satzes von einem „error a Tridentino damnatus ut haereticus", beim 29. Satz von einem durch das Konzil definierten „articulus fidei", von einem „Dogma", gesprochen hatte. Das ist um so mehr zu beachten, da ja ein Teil des

zensurierten 25. Satzes gegen einen Canon des Konzils verstößt; trotzdem wollte Pius VI. den ganzen Satz nicht als häretisch oder als gegen tridentinische Glaubensdefinitionen verstoßend hinstellen.

Die etwa denkbare Erklärung, daß die Capita trotzdem eigentliche Definitionen seien, wenn auch nicht von eigentlichen Offenbarungswahrheiten, so doch von Ableitungen (Conclusiones) aus ihnen, hält wohl nicht stand, weil sich ja nicht nur Pius VI. ausdrücklich auf eine eigentliche Glaubensquelle, nämlich auf die in der „communis sententia Patrum" liegende Überlieferung, sondern auch das Konzil selber im 6. Caput der 6. Sitzung auf die Heilige Schrift beruft. Man wird also die Auffassung des Papstes am besten dahin erklären, daß er in den genannten tridentinischen Capita doctrinae keine endgültigen, unfehlbaren Entscheidungen erblickt hat, weder von formell (explicite oder implicite) geoffenbarten Glaubenswahrheiten noch von Lehren, die, weil nur virtuell geoffenbart, als Conclusiones theologicae gelten dürfen.

2. Lehrreich ist die Verurteilung des 37. Satzes von Pistoia. Zur Lehre der Synode, daß die Beichtjurisdiktion nur zur Vermeidung von Unordnungen ausschließlich über Untergebene ausgeübt werden solle, sagt Pius VI.: „sic intellecta, tanquam ad validum usum huius potestatis [absolvendi] non sit necessaria ordinaria vel subdelegata illa iurisdictio, sine qua Tridentinum declarat, nullius momenti esse absolutionem a sacerdote prolatam: — falsa, temeraria, perniciosa, Tridentino contraria et iniuriosa, erronea" (Denz. n. 1537). Tatsächlich steht die so zensurierte Lehre in direktem Widerspruch mit der Lehre des Tridentinums, und zwar mit dem ersten Satz des 7. Kapitels der 14. Sitzung: „Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem" (Denz. n. 903). Ein tridentinischer Canon kommt hier, wenigstens direkt, nicht in Frage. Nun ist es höchst beachtenswert, daß Pius VI. die Zensur „haeretica" oder „contraria definitioni" oder „dogmati a Concilio definito contraria" vermeidet und als schwerste Zensur nur sagt „erronea", — und das, obgleich das Trienter Konzil seine Lehre in so feierlicher Weise unter Berufung auf die ständige Überzeugung der Kirche und die Natur der Beicht als eines Gerichtsverfahrens einleitet und mit so gewichtigen Worten bestätigt: „verissimum esse Synodus haec confirmat". Die Erklärung für diese Art der Zensurierung kann nur darin gesucht und gefunden werden, daß der Papst das betreffende Lehrkapitel des Trienter Konzils nicht für eine eigentliche Definition angesehen hat.

Wollte man entgegenhalten, es könne sich nach Pius VI. auch hier um eine Definition handeln, wenn auch nicht von einer formell ge-

offenbarten Glaubenswahrheit, so doch von einer Conclusio theologica, die in der Natur des formell geoffenbarten Gerichtscharakters der Buße virtuell enthalten sei, so ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß die etwa entsprechende Zensur „erronea" vom Papst nicht mit dem Tridentinum in Beziehung gesetzt (etwa so: „Tridentino contraria ideoque erronea", oder: „a Tridentino tanquam erronea damnata"), sondern selbständig verhängt wird. — Handelt es sich in Satz 25 und 37 um eigentliche in den Kapiteln vorgetragene Konzilslehren, so trifft das in den folgenden Fällen nicht im gleichen Sinne zu.

3. Von der Beichte läßlicher Sünden heißt es im 39. Satz von Pistoia, die Synode wünsche „non tantopere frequentari, ne nimium contemptibiles reddantur huiusmodi confessiones". Pius VI. gibt dem Satze folgende Zensur: „temeraria, perniciosa, sanctorum ac piorum praxi a sacro Concilio Tridentino probatae contraria" (Denz. n. 1539). Man könnte versucht sein, im betreffenden Teil des Tridentinum: „Venialia... quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat", eine Glaubensentscheidung zu sehen. Nicht so Pius VI.; er erblickt darin nur die Empfehlung eines frommen Gebrauches, ohne irgendwie anzudeuten, daß das Konzil darüber ein endgültiges, unfehlbares Urteil aussprechen wollte.

4. Im 44. Satz sagt die Synode von Pistoia: „reservationem casuum nunc temporis aliud non esse quam improvidum ligamen pro inferioribus sacerdotibus, et sonum sensu vacuum pro poenitentibus assuetis non admodum curare hanc reservationem". Pius VI. nennt diese Lehre „falsa, temeraria, male sonans, perniciosa, Concilio Tridentino contraria, superioris hierarchicae potestatis laesiva" (Denz. n. 1544). Wäre die Lehre der Pistorienses dahin zu verstehen, daß die Reservation der Sünden in sich wirkungslos oder ungültig sei, so stünde sie in direktem Widerspruch mit dem 11. Canon der 14. Sitzung: „Si quis dixerit, episcopos non habere ius reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat: A. S." (Denz. n. 921), und mit einem Sätzchen im entsprechenden 7. Kapitel derselben Sitzung (Denz. n. 903) — und dann wäre der 11. Canon nach der Anschauung des Papstes keine Definition, weil er die direkt entgegengesetzte Lehre einfachhin nur „Concilio Tridentino contraria" nennt. Will jedoch die Synode von Pistoia nur die seelsorgliche Wirksamkeit und Frucht der Reservationen leugnen, so steht ihre Lehre im Widerspruch mit dem zweiten Satze des eben genannten 7. Kapitels, wo es heißt: „Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis Patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur" (Denz. n. 903). Daß Pius VI. in diesem tridentinischen Ausspruch keine Definition erblickt hat, dürfte schon aus der Natur des Gegen-

standes, dann aber auch aus der Art der Zensurierung (nur: „Concilio Tridentino contraria") ersichtlich sein.

5. Beachtenswert ist endlich noch der 45. Satz mit seiner Zensur: „Item de spe, quam [synodus] ostendit, fore, ut reformato rituali et ordine poenitentiae nullum amplius locum habiturae sint huiusmodi reservationes; prout attenta generalitate verborum innuit, per reformationem ritualis et ordinis poenitentiae factam ab episcopo vel synodo aboleri posse casus, quos Tridentina Synodus declarat Pontifices maximos potuisse pro suprema potestate sibi in universa Ecclesia tradita peculiari suo iudicio reservare: — propositio falsa, temeraria, Concilio Tridentino et summorum Pontificum auctoritati derogans et iniuriosa" (Denz. n. 1545). Die betreffende Stelle im Tridentinum steht wiederum im 7. Kapitel der 14. Sitzung und lautet: „Unde merito Pontifices maximi, pro suprema potestate sibi in universa Ecclesia tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare" (Denz. n. 903). Aus der Art der Zensur folgt, daß Pius VI. weder im Hauptsatz (der von der Reservationsvollmacht des Papstes handelt) noch im Begründungssatz (von der päpstlichen Universalgewalt) eine Definition erblickt hat[1].

[1] Es verlohnt sich, darauf hinzuweisen, daß Pius VI. nach der Aufzählung und Zensurierung der jansenistischen Sätze ein sehr strenges Verbot hinzufügt: „Mandamus igitur omnibus utriusque sexus fidelibus, ne de dictis propositionibus et doctrinis sentire, docere, praedicare praesumant contra quam in hac nostra Constitutione declaratur: ita ut quicunque illas vel earum aliquam coniunctim vel divisim docuerit, defenderit, ediderit aut de eis, etiam disputando, publice vel privatim tractaverit, nisi forsitan impugnando, ecclesiasticis censuris aliisque contra similia perpetrantes a iure statutis poenis ipso facto absque alia declaratione subiaceat" (Denz. n. 1594). Es könnte scheinen, als würde hiermit die Verurteilung aller verworfenen Sätze der ganzen Kirche zur unbedingten Zustimmung vorgelegt, so daß die entgegengesetzten Wahrheiten auf diesem indirekten Wege zu allgemeinen Lehren und damit zu eigentlichen Dogmen erhoben würden. Allein dem ist nicht so. Wie der Ausdruck „contra quam in hac nostra Constitutione declaratur" beweist, verlangt der Papst nur eine solche Zustimmung, wie sie den von ihm erlassenen Zensurierungen der Sätze entspricht: Was er für häretisch erklärt, ist mit unbedingter Glaubensgewißheit zu verwerfen; nicht so, wo er bloß von einer „propositio" oder „doctrina falsa, temeraria" usw. spricht. — Dasselbe gilt auch von der Professio fidei Tridentina Pius' IV. (Denz. n. 994—1000): Nicht alles, was in ihr ausgesprochen wird, erheischt eine Glaubenszustimmung, auch nicht alles, was im Satze angedeutet ist: „Omnia et singula, quae de peccato originali [es sind fast nur Canones mit Begründungen aus der Heiligen Schrift; Denz. n. 787—792], de iustificatione [33 Canones und 16 Capita; Denz. n. 793—843] in sacrosancta Tridentina Synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio." Die den Canones und Capita zukommende theologische Bewertung soll durch die Professio fidei ebensowenig geändert werden, als durch den in ihr enthaltenen Satz: „Apostolicas et

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so finden wir, daß Pius VI. erstens in zwei tridentinischen Canones unzweifelhaft eigentliche Definitionen gesehen hat, daß wir aber nicht berechtigt sind, diese seine Anschauung ohne weiteres auf alle andern Canones auszudehnen; daß er zweitens in den zwei Fällen (Satz 25 und 37), in denen er die Wertung der tridentinischen Kapitel hinsichtlich eigentlicher Lehrpunkte zu erkennen gibt, diesen Kapiteln, wenigstens soweit sie die angeführten Lehren vortragen, allem Anscheine nach keinen Definitionswert zuschreibt. Diese Tatsache mahnt jedenfalls zur Vorsicht, wenn man versucht sein wollte, jede in den Trienter Kapiteln vorgetragene Lehre eben dadurch schon als definiert anzusehen.

---

ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector", eine eigentliche Glaubenszustimmung zu den rein kirchlichen Gebräuchen und Konstitutionen verlangt wird („reliquasque etc." kann im Gegensatz zu den „apostolicae et ecclesiasticae traditiones" nur rein kirchliche Gebräuche und Satzungen bedeuten). Ähnliches gilt von dem Satze der Professio: „Cetera omnia a sacris Canonibus [gemeint ist das kanonische Recht] et oecumenicis Conciliis, ac praecipue a sacrosancta Tridentina Synodo tradita, definita ac declarata, indubitanter recipio atque profiteor; simulque contraria omnia, atque haereses [hier steht nicht etwa „reliquas", was die „contraria omnia" dem Sinne nach als Häresien bestimmte] quascunque ab Ecclesia damnatas et reiectas et anathematizatas ego pariter damno, reicio et anathematizo." Die letzten Ausdrücke „damno, reicio et anathematizo" sind im distributiven Sinne zu nehmen, wenigstens soweit sie sich auf die „contraria omnia" beziehen, so daß also gemeint ist: „damnata damno, reiecta reicio, anathematizata anathematizo". Es lag ja sicher nicht in der Absicht Pius' IV., durch die Professio fidei eine Glaubenszustimmung zu allen Sätzen des Corpus Iuris Canonici zu verlangen — also auch nicht zu allen Sätzen des Tridentinums. — Zur Bewertung der Trienter Konzilslehren oder wenigstens des Caput 1 de Extrema Unctione (Denz. n. 908) durch Pius X. und den Codex Iuris Canonici (can. 945) vgl. Schol. 1 (1926) 501. — Erst wenn das Concilium Tridentinum der Görresgesellschaft vollständig erschienen ist, kann versucht werden, die Bewertung der Canones und Capita doctrinae aus den Äußerungen der Konzilsväter festzustellen. So beachtenswert auch die Bemerkung des Bischofs von Modena (19. August 1562; Conc. Trid. VIII 767) ist: „Doctrina [de sacrificio Missae] omnino ponatur . . .; posset tamen declarari, quod differentia sit inter ea, quae continentur in doctrina, et ea, quae in canonibus, ut dicatur: Qui contra hanc doctrinam senserit, temerarius ac scandalosus est", so fehlen doch noch die Unterlagen, die nötig wären, um darin die Ansicht des ganzen Konzils oder der Mehrheit der Konzilsväter ausgedrückt zu sehen.

Roger Bacons „Compendium studii theologiae" und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus

Von Franz Pelster S. J.

Im „Compendium studii theologiae"[1] will Roger Bacon den Lehrern der Theologie die spekulative Philosophie, mit der nach seiner Ansicht die Theologen oft wenig vertraut sind, erklären und begründen. Er beginnt mit den Elementen, der Lehre von der Bedeutung der termini. Auf diesem Kampffeld der Logik hat es ihm besonders einer angetan, ein Mitglied seines Ordens. Roger gibt ihm wenig schmeichelhafte Ehrennamen; trotzdem verwendet er auf seine Bekämpfung fast den ganzen Rest des uns erhaltenen Fragments und stellt noch weitere Kapitel in Aussicht. Der Gegner heißt Richard von Cornwall, nach andern Quellen Richardus Rufus[2], der fünfte in der Reihe der Oxforder Franziskanerlehrer. Roger[3] sagt von ihm: „Nam in hiis erroribus maxime vigent autoritas fragilis et indigna et consuetudo longa et sensus dampnabilis multitudinis stulte. Que sunt cause errorum omnium in vita et studio, sicud copiose et efficaciter declaratum est in prima parte huius operis et probatum est. Et optime novi pessimum et stultissimum istorum errorum autorem, qui vocatus est Ricardus Cornubiensis, famosissimus apud stultam multitudinem, set apud sapientes fuit insanus et reprobatus Parisius propter errores, quos invenerat [et] promulgaverat, quando solempniter legebat sentencias ibidem, postquam legerat sentencias Oxonie ab anno Domini 1250. Ab illo MCCL igitur tempore remansit multitudo in huius magistri erroribus usque nunc sc. per quadraginta annos et amplius. Et maxime invalescit Oxonie, sicut ibidem incepit hec demencia infinita."

Zwei Grundirrtümer wirft Roger dem Richard vor: Das Wort könne etwas dem Sein und Nichtsein Gemeinsames bezeichnen, es könne aber nicht seine Bedeutung verlieren. Der Widerlegung dieser Behauptungen widmet Roger zwei umfangreiche Kapitel, und er erklärt zum Schluß, daß die Widerlegung sich durch das ganze Buch, dessen Rest uns leider nicht erhalten ist, hindurchziehen werde: „In prima parte huius operis per sentencias declaratum est omnium sapientum, ex quibus causis ducti fingunt quod non discutiunt, nec disputant de hoc ad utramque partem [nec] probant quod vox non potest cadere a sua significacione, sed hoc supponunt tanquam radicem infinitorum, que estimant verissima, cum sint falsissima, ut quod homo est animal

---

[1] Fratris Rogeri Bacon Compendium studii theologiae ed. H. Rashdall: British Society of Franciscan Studies 3 (Aberdoniae 1911).

[2] Die Lebensdaten Richards wurden nach den Quellen zusammengestellt von A. G. Little, The Franciscan School at Oxford in the thirteenth century: ArchFrancHist 19 (1926) 841—845.

[3] Compendium studii theologiae 52 f.

nullo existente et quod Cesar sit homo et quod Christus in triduo fuit homo et alia innumerabilia erronea; sicut ex precedente radice sua falsissima quod nomen significat aliquid commune enti et non-enti eliciunt mendacia pene infinita, quorum reprobacio deinceps per totum corpus istius libri evidenter patebit." [1]

Wenn Roger Bacon den Vertreter einer andern Richtung ingrimmig verfolgt, so ist dies, nach andern Beispielen zu schließen, ein fast untrügliches Zeichen für dessen wissenschaftliche Bedeutung. Er wagte sich gleich an die ganz Großen heran. So wenigstens sehen wir es bei Alexander von Hales, Albert dem Großen und Thomas. Auch Wilhelm von Moerbeke, der Rogers Mißfallen erregte, hat auf seinem Gebiet und für seine Zeit ein „opus aere perennius" geschaffen. Daß Richard über den Durchschnitt hinausragte, können wir auch dem Eingeständnis entnehmen, zu dem Roger wider Willen sich gezwungen fühlt, daß nämlich noch nach 40 Jahren die „Menge" in den Irrtümern Richards weiterlebte. Und doch waren unter dieser Menge ein Kilwardby, Pecham, Roger Marston, Nicolaus Ockham, die gewiß nicht in der letzten Reihe der Magistri stehen.

So ist es verständlich, daß man seit langem nach den Werken dieses Richard von Cornwall suchte [2]. Ein Sentenzenkommentar, der bereits von Sbaralea unter den Büchern des Sacro Convento in Assisi als Werk Richards aufgezählt wurde, führte jedoch zu einer Enttäuschung. Es gelang freilich, die beiden ersten Bücher, die Jahrzehnte völlig verschwunden waren, in einer Privatsammlung, die unterdessen in den Besitz der Vaticana übergegangen ist, wieder festzustellen; aber es stellte sich heraus, daß die Zuteilung an Richard sehr jungen Datums ist. Zudem ergab sich, daß der Kommentar nur ein allerdings sehr früher Auszug aus Bonaventura ist, der von der Originalität, die man bei einem Richardus Rufus erwarten sollte, kaum etwas verrät [3]. Da glaubte ich, in dem anonymen Cod. 62 des Balliol College zu Oxford den echten Richardus Rufus entdeckt zu haben. Die Beschreibung der Hs. und den Indizienbeweis für Richard als Verfasser lieferte ich in einem Artikel dieser Zeitschrift [4]. Allein die Kritik verhielt sich im allgemeinen sehr zurückhaltend oder direkt ablehnend. Nur der beste Kenner der Oxforder Franziskanerschule, A. G. Little, bezeichnete meine Gründe als „strong arguments" [5];

[1] A. a. O. 63 f.

[2] Schon Ehrle hatte darauf aufmerksam gemacht, daß Richards Sentenzenkommentar möglicherweise noch existiere. Vgl. Das Studium der Hss. der mittelalterlichen Scholastik: ZKathTh 7 (1883) 40.

[3] F. Pelster, Zu Richardus Rufus de Cornubia: ZKathTh 48 (1924) 625—629.

[4] Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule: Schol 1 (1926) 66—80.

[5] The Franciscan School: ArchFrancHist 19 (1926) 44.

B. Geyer[1] dagegen meinte noch jüngst, die Hypothese stehe auf schwachen Füßen.

Wie es in der wissenschaftlichen Forschung häufig vorkommt, so war es auch hier. Der Weg zur Begründung einer mehr intuitiv erschauten Tatsache war keineswegs gradlinig, noch führte er in eine allen erkennbare Nähe. Bei einer zweiten Prüfung der Hs. im Herbst 1926 hatte ich die Muße, größere Teile des Kommentars abzuschreiben. Und nunmehr ergab sich die offenkundige Tatsache, daß der von Roger Bacon befehdete Richard und der Verfasser des Kommentars ein und dieselbe Person sind. Da der Nachweis zugleich ein erstes Licht auf die wissenschaftliche Eigenart Richards wirft und den Schlüssel für das Verständnis der Kapitel Roger Bacons bildet, so scheint es gerechtfertigt, ihn auf dieser neuen Grundlage zu führen.

Der erste Irrtum, den Roger an Richard tadelt, ist dessen Ansicht, daß das Nomen etwas bezeichne, das eindeutig dem „ens" und „non-ens", nämlich dem Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen, gemein sei[2]. Um den erhobenen Schwierigkeiten zu entgehen, haben nach Roger die Gegner allerlei nichtige Ausflüchte. Eine ist die Behauptung, das Nomen werde der Wesenheit ohne jede Rücksicht auf den Zeitunterschied beigelegt[3]. Roger antwortet, alle Namen würden den Dingen beigelegt, insofern sie dem Sprecher gegenwärtig seien; auch sei eine vergangene oder zukünftige Wesenheit überhaupt keine Wesenheit, ebensowenig wie ein „ens potencia". Die Gegner antworten, das Nomen bezeichne das Ding, insofern es unter dem „esse essencie" stehe, nicht insofern es ein „esse actuale" sei. Dieses „esse essencie" sei aber allen Zeiten gemeinsam[4]. Roger betont von neuem, daß der Name dem Ding beigelegt werde, insofern es ein „esse actuale" habe. Außerdem bemerkt er, daß nach der Trennung von Form und Materie, die Wesenheit und das „esse essentiae" überhaupt

[1] Die Patristische und Scholastische Philosophie (Berlin 1928) 396.

[2] „Primum istorum [principiorum] est quod vox non potest significare aliquid commune univocum enti et non-enti, licet huius contrarium sit vulgatum et obstinate gaudeat multitudo studentium hoc errore" (S. 52). „Primo igitur ostendo quod nomen non potest significare aliquid commune univocum enti et non-enti, sive presenti, preterito et futuro" (S. 53). „Item quia maxime inconvenienter fingunt quod Cesar significat aliquid commune enti et non-enti . . " (S. 54).

[3] „Sed tamen querunt subterfugia diversa et loco rationis falsas cavillationes inducunt dicentes quod nomen imponitur essencie rei; abstrahendo ab omni differencia temporis" (S. 54).

[4] „Set hoc cavillant dicentes quod nomen significat rem sub esse essencie, que non est esse actuale, set commune presenti, preterito et futuro" (S. 55). Es sei hier vorweggenommen, daß an dieser Stelle nicht Richard selbst, sondern einer seiner Schüler gemeint ist. Das „esse essentiae" ist, soweit wir heute wissen, erst durch Heinrich von Gent in die scholastische Terminologie eingeführt.

nicht mehr da sei[1]. Er schließt emphatisch: „Et ideo insaniunt qui dicunt Cesarem esse vel hominem anima a corpore separata."[2] Eine neue Ausflucht: Der Gegner bildet auf eigene Faust ein ganz neues „esse", das „esse habituale", und dieses ist allen Zeiten gemeinsam[3]. Roger antwortet wie vorher und schließt: „Et ideo nec homo nec Cesar habent esse habituale, postquam anima separata est a corpore."[4] Der Gegner antwortet, das „ens participium" bezeichne das „esse actuale", das „ens nomen" abstrahiere aber davon[5]. Roger entgegnet, Partizipium und Nomen unterschieden sich nicht durch das bezeichnete Ding, sondern nur durch die Art der Bezeichnung. Und hier gibt er dem Gegner zu, daß das „nomen quantum ad modum significandi, non quantum ad rem", von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft abstrahiere, und daß man denselben Namen „equivoce" und „per novam imposicionem" einem Ding, das vergangen ist oder erst sein wird, beilegen könne[6]. Er schließt: „Racionalis vero est hec obiectio, quam cum sequente inveni ante quadraginta [annos] quando difficultates huiusmodi ventilavi."[7]

Der zweite Irrtum, der in höchstem Grade das Mißfallen Rogers erregt, ist die Ansicht, daß das Wort nie seine Bedeutung verliere. Roger dagegen verteidigt: Das Wort sei eine willkürliche Schöpfung des menschlichen Geistes; gehe das bezeichnete Ding aus irgend einem Anlaß zu Grunde, so verliere auch das Wort seine Bedeutung und es bedürfe einer neuen Beilegung, die aber nur „sensu equivoco" erfolge[8].

---

[1] „Quapropter cum anima separatur a corpore vel pereat non erit essencia talis rei; ergo cum in morte separatur anima a corpore vel in brutis corrumpatur et in aliis rebus forma corrumpitur, non manebit nec erit essentia nec esse essentie" (S. 55). Roger erweist sich in dem ganzen Streit als der Vorläufer nominalistischen Denkens.

[2] A. a. O.

[3] „Sed cum mendacia multiplicantur, semper et iterum fingunt unum esse, quod nunquam a philosophia nec a sapientibus fuit inventum nec receptum, et dicunt illud esse habituale et hoc dicunt esse commune presenti, preterito et futuro et commune enti actualiter et non-enti actualiter" (a. a. O.).

[4] A. a. O.

[5] „Item ad hoc [lies: adhuc] insaniunt contra veritatem dicentes quod ens per [lies: participium] quantumlibet significet esse presens et esse actuale, in preterito tamen ens nomen significat abstracte ab esse actuali" (S. 56). Ich habe den verderbten Text nach dem Zusammenhang zu verbessern gesucht.

[6] S. 57. [7] A. a. O.

[8] „Significacio non est de natura vocis, set accidit ei ab extrinseco" (a. a. O. 60). „Dicendum est quod vox, que significabat rem presentem per inpositionem, aliquando non significabit rem illam preteritam sub eadem inposicione, set bene potest inponi ei nova inposicione, licet sit nichil" (S. 61).

Das Schlimmste sei, daß die Gegner ihr Prinzip ohne Beweisführung und Erörterung einfachhin voraussetzen[1].

Fassen wir zusammen, so ergibt sich als Kern der Anschuldigung: Richardus Rufus hat um 1250 zu Oxford die Ansicht eingeführt, das Nomen bezeichne die „essentia rei" ohne Rücksicht auf den Zeitunterschied, es bezeichne ein „esse habituale" oder ein „esse secundum habitudinem". Ferner lehrte er, das Nomen behalte stets seine Bedeutung; aus diesem Satze ergebe sich dann: „Cesar mortuus est homo, Christus in triduo fuit homo."

Auf der andern Seite steht Folgendes fest: Cod. Balliol 62 enthält einen Sentenzenkommentar, der sicher der Mitte des 12. Jahrhunderts angehört, der sicher einen Franziskaner zum Verfasser hat und fast ebenso sicher in Oxford entstanden ist[2]. Dieser Kommentar nun enthält zuerst einmal die von Roger Bacon gerügte Lehre mit den bezüglichen Termini. Ich führe einzelne der am meisten bezeichnenden Stellen an. Cod. Balliol 62, l. 3, d. 21, col. 119[3]: „Ergo nomen est ‚vivus' et significat ut in habitu et simpliciter et abstracte ab omni differentia temporis et nullam differentiam temporis diffinit in eius significato.... Quid enim significat hoc nomen Cesar nisi individuum sub specie hominis i. e. aliquem hominem cui essentiale est hoc quod dico homo ..."; col. 120: „Nonne sic est de nomine et de modo eius in significando, in habitu et non in tempore? Omnino ita videtur. Ergo forte dices quod Cesar est homo et vivus, sed non vivens ... et propter hoc est homo [sc. Caesar] et vivus, quod significat in habitu et est mortuus, quod privat in actu tamen et non sunt contraria"; l. 3, d. 22, col. 124: „significat nomen simpliciter et in habitu et supra tempus.... Similiter si obicis: [Christus] fuit mortuus; non ergo homo, immo et homo et mortuus, prout hoc ipsum mortuus privat vitam(!) solum in actu et non in habitu.... Est ergo vere et simpliciter homo ‚mortuus homo' et non est opposicio in adiecto nec paralogismus." Das von Roger gerügte Prinzip von der Unveränderlichkeit der Bedeutung wird überall vorausgesetzt, hie und da auch klar ausgesprochen; col. 120: „Non enim evacuata est nominis significacio propter separacionem huius ab illo"; col. 123: „Ergo si hoc nomen Iesus significacionem suam non amisit in triduo, fuit Iesus verbum in triduo et econtrario verbum fuit homo."

Daß es sich aber in Cod. Balliol 62 nicht um eine von andern herübergenommene Ansicht handelt, ergibt sich aus dem im Anhang

---

[1] Vgl. die oben S. 410 f. mitgeteilte Stelle.

[2] Die Beschreibung der Hs. und den Beweis für diese Behauptungen siehe Schol 1 (1926) 67—78.

[3] Da die Hs. nicht durchgehend numeriert ist, zähle ich entsprechend der ursprünglichen Bezeichnung nach Kolumnen. Es muß jedoch bemerkt werden, daß mit jedem Buch die Kolumnenzählung von neuem beginnt.

mitzuteilenden Text zur Evidenz. Hier mache ich nur auf zwei Punkte aufmerksam. Richard Fishacre, dessen Kommentar vom Verfasser gekannt und benutzt wird, verrät keine Spur von einer solchen Lösung[1]. Ferner: Nachdem der Verfasser in der Frage: „Utrum Christus in triduo fuerit homo", alle bisherigen Lösungsversuche aufgezählt hat, beginnt er kühn col. 122: „Sed aliter procedatur in tota questione." Und nachdem er alle Künste der Dialektik hat spielen lassen, bemerkt er zum Schluß col. 124: „In omnibus hiis nichil temere diffinio; nam profunda est questio et magni in ea contra Magistrum senciunt, quorum fama et doctrina lucet in ecclesia. Quasdam autem raciones licet communi iudicio satis improbabiles induxi perspicaci et diligenti lectori; quod verum est relinquens et maiorum arbitrio."

Das Ergebnis lautet: Richardus Rufus als Verfasser des Sentenzenkommentars von Cod. Balliol 62 ist nicht mehr eine wahrscheinliche oder gar auf schwachen Füßen stehende Hypothese, sondern historische Gewißheit. Der älteste bis jetzt bekannte Kommentator aus der Oxforder Franziskanerschule, der wegen seines Lehrgeschickes, seiner dialektischen Schärfe und seines kühnen Vorwärtsdringens an den großen Schotten erinnert, ist damit zum Leben erweckt.

Um eine vorläufige Anschauung der Lehr- und Schreibweise Richards, die ein durchaus persönliches Gepräge und zugleich genaueste Augustinuskenntnis verrät, zu vermitteln, gebe ich als Probe einen der Abschnitte, die zur Auffindung des Verfassers gedient haben. Richard behandelt dort im Anschluß an die Lehre vom Tode Christi die rein dialektische Frage, in welchem Gegensatz „vivum et mortuum" zueinander stehen. Hier führt er seine Lehre über die „significatio in habitu" zuerst ein. Das Verständnis des Textes bietet keinerlei Schwierigkeiten. Besonders zu beachten ist die außergewöhnliche Lebhaftigkeit und das Unmittelbare des Lehrvortrages. Die Form ist noch keineswegs erstarrt. Die Frage, ob Christus in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Mensch gewesen sei, in deren Verlauf das gleiche dialektische Problem erörtert wird, gedenke ich in ihrem interessanten historischen Zusammenhang ein anderes Mal zu behandeln.

Cod. 62. Balliol College Oxford. L. 3 Sent., d. 21, col. 119—120.

Sed modo restat de hiis duobus vivum et mortuum et quomodo se habeant inter se. Dicam ergo: tria sunt vivere, vivens, vivus, item tria mori, moriens, mortuus. Quero ergo an eodem modo se habeant illa tria inter se sicut hec tria, et econtrario.

Et videtur quod sic; ex modo significandi verbum, participium, nomen. — Secundo argue a proporcione permutata, quod sicut simul stant vivens,

[1] Ich habe die betreffenden Stellen in Cod. Vatic. Ottobon. 294 nachgeprüft.

moriens, simpliciter vivus et mortuus. Ergo possibile est, ut aliquis sit simul vivus et mortuus. — Sed ais: Prima proposicio falsa est. Et hoc ideo, quia vivere successivum non est, sed est quiddam absolutum. Similiter et vivens; non autem sic mori, moriens, sed sunt successiva.

Sed contra: Vivere, vivens tempus consignificant. Vivus autem nomen est et significat sine tempore, sicut infra dicit Augustinus de hiis fatuus, arduus etc. Ergo nomen est vivus et significat ut in habitu et simpliciter et abstracte ab omni differentia temporis et nullam differentiam temporis definit in eius significato nec aliquod nomen omnino. Ergo differunt vivens, quod definit tempus presens, et vivus, quod nullam differentiam temporis diffinit. Omnino ergo videtur quod hoc ipsum ‚vivus' alicui aliquando possit convenire, cui non hoc quod dico vivus aut vivere. Quodsi sic, simul stare possunt vivus et mortuus. Nam mortuus est universaliter qui non vivit et vixit. Sed contra: Eadem lege iudicentur ambo nomina vivus, mortuus et utrumque significet ut in habitu, secundum quod probasti. Ergo adhuc erunt contraria vivum, quod dicit vitam habens in habitu et mortuum, quod privat vitam in habitu et nullo modo stabunt simul sicut nec album et nigrum. Et secundum hoc non staret quod ponunt aliqui quod Cesar est homo; nam si homo, est vivus et mortuus.

Dicunt tamen hoc cum Philosopho: Socrates semper est homo et cum Anselmo De concordia prescientie Dei et liberi arbitrii: Cum dicimus omnis homo est homo, necesse est esse quod dicitur, quia non potest aliquid simul esse et non esse. Et iterum, quia intellectus non potest separare id quod intelligitur in predicato ab eo quod intelligitur in subiecto. Quid enim significat hoc nomen Cesar nisi individuum sub specie hominis i. e. aliquem hominem, cui essentiale est hoc quod dico homo? Nec potest intellectus negare hoc de illo sicut nec idem de se. Non enim evacuata est nominis significatio propter separationem huius ab illo.

In hiis quid tibi videtur? Nonne sic est de nomine et de modo eius in significando, in habitu et non in tempore? Omnino ita videtur. Ergo forte dices quod Cesar est homo et vivus, sed non vivens? Quid ergo? Nonne mortuus?

Hic forte dices quod hoc nomen mortuus non privat vitam in habitu, sed in actu solum et ideo stabunt simul vivus et mortuus. Nam loquimur de morte, qua caro dicitur mortua et caro, dico humana, a qua numquam privatur vita secundum habitum. Sed omnis caro, que mortua dicitur, ideo hoc dicitur, quia actu caret vita, non habitu; habet enim omnino vitam i. e. animam se vivificantem. Sed bestia sic vere dicitur mortua. Dictum autem de carne humana equipollet participio preteriti temporis et cum tempore significat et non est quantum ad significationem nomen, sed de aliis dictum nomen est, ut dictum est. Et propter hoc stant simul: est homo et vivus, quod significat in habitu, et est mortuus, quod privat in actu tantum, et non sunt contraria.

Besprechungen

Zahn, Theodor, Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu. 8° (VI u. 82 S.) 1928. *M* 3.60; geb. *M* 5.— Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters. 8° (VI u. 74 S.) 1929. *M* 3.30; geb. *M* 4.70. — Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. 8° (VII u. 120 S.) Leipzig 1928, A. Deichert. *M* 5.—; geb. *M* 6.50.

Dem Grundriß der neutestamentlichen Theologie hat der greise Verfasser, der in vollster Geistesfrische am 10. Oktober 1928 sein 90. Lebensjahr vollenden durfte, in kurzer Zeit drei weitere Grundrisse folgen lassen. Sie sind wie der erste aus den nachgeschriebenen Diktaten des Lehrers entstanden, haben aber die bessernde Hand des Meisters vor der Drucklegung erfahren; vornehmlich ist bei der Darstellung der Geschichte des Apostolischen Zeitalters die persönliche Arbeit Zahns durchgreifender gewesen. Gemeinsam ist auch diesen drei Grundrissen das Bestreben, auf knappstem Raum möglichst viel Stoff zu bieten. So sind die Büchlein dem Schüler wie dem Lehrer zugleich ein Wegweiser durch das umfangreiche Schrifttum des gelehrten Verfassers. Dazu ist es ihm auf diese Weise möglich geworden, noch einmal seinen Standpunkt in allen wichtigen Fragen klarzulegen und Abweichungen von früher vertretenen Ansichten hervorzuheben. Wesentliche Änderungen sind indes kaum zu verzeichnen.

Der Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu behandelt in fünf Abschnitten die Zustände des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu auf Grund der vorangegangenen geschichtlichen Entwicklung; Herkunft, Geburt und Kindheit Jesu; vom Auftreten Jesu bis zur Verhaftung Johannes' des Täufers; das Gnadenjahr für Galiläa vom Oktober 28 bis Oktober 29; das letzte Halbjahr vor dem Tode Jesu. Aus der Zeittabelle (39 f.) ergibt sich der Verlauf des Lebens Jesu nach Z.: Geburt Jesu Sommer oder Herbst 5 v. Chr. (möglich auch das Jahr 6 oder 7). Erstes Auftreten des Täufers im Jahre 26 (also Kronprinzenära), erstes Passah Jesu in Jerusalem 27, Laubhüttenfest in Jerusalem (Joh. 5, 1) Oktober 28, Laubhüttenfest (Joh. 7, 2) 29, Kreuzestod Jesu Ostern 30. Sehr entschieden lehnt Z. die neueren Versuche ab, die Berichte über die wunderbare Geburt Jesu aus einer Übertragung heidnischer Mythen herzuleiten. Hingegen ist seine Stellungnahme in der Frage über die Brüder Jesu dieselbe wie früher und kann nicht befriedigen (25 ff.). Eine klarere Fassung hätte man bezüglich des Gottessohnsbewußtseins gewünscht, auch in dem Abschnitt über die Wunder Jesu begegnen wir einigen ganz unzutreffenden Wendungen (43 f.). Von Einzelheiten seien hervorgehoben die Annahme einer zweimaligen Tempelreinigung (62), Gegenwart des Judas bei der eucharistischen Feier; Johannes ist der Jünger, der Petrus in den Hofraum des Hohenpriesters einführt. Die Zeit der Verurteilung Jesu ist morgens 6 Uhr; Johannes hat hier ausnahmsweise die offizielle römische Stundenzählung angewandt. Die Auferstehungsberichte werden ohne Einschränkung anerkannt und die Visionshypothese wird entschieden zurückgewiesen.

Der Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters gibt eine Darstellung der Entwicklung der christlichen Kirche bis zum Tode des letzten Apostels in folgenden Abschnitten: Von der Auferstehung Jesu bis zum Tode des Stephanus (vom Jahre 30—35); vom Tode des Stephanus bis zur Verfolgung durch Herodes Agrippa I (vom Jahre 35—44); Geschichte des Paulus bis zu seiner Verhaftung in Jerusalem (bis 58); von der ersten Verhaftung des Paulus bis zum Tode des letzten Apostels (etwa 98—100, S. 71). — Z. läßt die Geschichte der Kirche nicht erst mit dem

Pfingstfeste, sondern schon mit der Auferstehung Jesu beginnen. Das ist richtig, insofern schon vor dem Pfingstfeste eine im Glauben an Jesus geeinte und vom jüdischen Volke abgesonderte Gemeinde bestand. Indes stand diese noch bis zum Himmelfahrtstage unter der unmittelbaren Führung und Leitung des Herrn, und erst mit dem Pfingttage beginnen die heiligen Kräfte, die Christus grundgelegt hatte, sich vollkommen auszuwirken. Etwas ausführlicher ist die Urgemeinde auch in ihren inneren Verhältnissen dargestellt mit den Abschnitten: die Urgemeinde, das Amt der Almosenpfleger, das Z. nicht als gleichwertig oder als Vorläufer des Diakonats ansieht, das Amt der Presbyter, die Entstehung des Episkopats in Jerusalem. Zutreffend wird das Presbyterium nicht als Kollegium sämtlicher bejahrten Gemeindeglieder gewertet, sondern als Kollegium, dem die Leitung und Vertretung der Ortsgemeinde zusteht. Doch nicht völlig richtig ist es, dem Presbyter schlechthin den Charakter des Priesters abzusprechen. Wesentlicher Einschränkung bedarf auch der Satz: „Die Lehrtätigkeit und die Sakramentsverwaltung war noch auf lange Zeit an kein Amt gebunden" (27). — Die Bekehrung des hl. Paulus ist für Z. nicht das natürliche Ergebnis einer inneren Entwicklung, sondern die Wirkung einer objektiven Erscheinung Christi, wie ausdrücklich begründet wird (32 f.). Seine Stellung zu der zweifachen Gefangenschaft des Apostels ist dieselbe wie früher. Auf die Befreiung im Jahre 63 folgt ein kurzer Aufenthalt in Spanien. Die letzte Reise in den Orient tritt Paulus im Frühjahr 64 über Rom an. Im Frühjahr 66 oder 67 kehrt er nach Rom zurück und stirbt dort als Blutzeuge noch unter Nero. Auch der Märtyrertod des hl. Petrus zu Rom zählt nach Z. zu den geschichtlich unanfechtbaren Tatsachen. Doch ist nach ihm Petrus erst nach dem Weggang Pauli nach Rom gekommen und schon 64 oder spätestens 66, also vor Paulus, dort gestorben. — Den Abschluß dieses Grundrisses bilden zwei Abschnitte über die christliche Kirche in Kleinasien um die Wende des ersten Jahrhunderts und die Sektenbildungen in dieser Kirche.

Der Grundriß der Einleitung in das Neue Testament will die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften oder „die Geschichte der christlichen Literatur im apostolischen Zeitalter" geben. Die Anordnung ist im ganzen dieselbe wie in dem zweibändigen Einleitungswerk. Der Jakobusbrief ist vor den Ereignissen geschrieben, die in der Apg. von 13, 1 an berichtet werden. Der Galaterbrief ist wohl für die Christen des eigentlichen Galatien bestimmt, aber schon auf der zweiten Missionsreise in Korinth, noch vor den Thessalonikerbriefen abgefaßt. An der früher vertretenen Ansicht, die römische Gemeinde habe ganz überwiegend aus geborenen Juden bestanden, hält Z. auch im Grundriß fest. Der Epheserbrief ist für einen größeren Kreis heidenchristlicher Gemeinden bestimmt und ziemlich sicher mit dem in Kol. 4, 16 erwähnten identisch. Sämtliche Gefangenschaftsbriefe sind von Rom aus geschrieben. Der Judasbrief ist nach dem 2. Petrusbrief und in Abhängigkeit von diesem entstanden. Der Hebräerbrief ist ein zur Verbreitung unter den Judenchristen Roms und Italiens bestimmtes lehrhaftes Sendschreiben, das Barnabas nach dem Tode des Petrus und Paulus (zwischen 75 und 90) verfaßt hat. Das Lukas-Proömium bezieht sich auf das ganze zweiteilige Geschichtswerk, das der Verfasser durch einen dritten Band zum Abschluß hatte bringen wollen. Die Echtheit aller Johannes-Schriften wie die Einheitlichkeit der Apokalypse steht Z. nicht weniger unerschütterlich fest als in seinen früheren Werken.

Wie diese Andeutungen zeigen, weicht Z. in manchem von uns ab, doch geht er auf weite Strecken denselben Weg wie die katholische Theologie. Der verdiente Meister ist gewiß für seinen Teil sein Leben lang der theologischen Jugend ein Lehrer gewesen, der „die für die theologische Wissenschaft wichtigsten Fragen nicht in der Schwebe hängen ließ".

A. Merk S. J.

Väth, Alfons, S. J., Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabandhav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum. gr. 8° (238 S.) Berlin und Bonn 1928, Dümmler. *M* 7.50; geb. *M* 9.50.

Wie der Untertitel des vorliegenden Buches anzeigt, ist darin die Geschichte eines Menschenschicksals in den Rahmen der Behandlung einer hochbedeutenden Kulturfrage gestellt. V. war zur Lösung der damit gegebenen Aufgabe in besonders gründlicher Weise befähigt, weil er eine ausgezeichnete historische Fachbildung mit langjähriger persönlicher Beobachtung indischen Geisteslebens verbindet. Das einschlägige, bisher in dieser Fülle noch nicht verwertete Quellenmaterial des biographischen Teiles ist mit umsichtigem Fleiß fast vollständig erschlossen. Das daraus gewonnene Lebensbild Upadhyayas, eines der „geistesgewaltigsten Inder" unserer Zeit, ist mit liebevollem Verständnis auch seiner tragischen Irrwege gezeichnet. Noch größerer Dank aber gebührt V. dafür, daß ihm auch die Schilderung des vereitelten Lebenswerkes seines Helden aus den letzten Gründen des Versagens heraus gelungen ist, Die Höhe der Aufgabe, an die Upadhyaya sich gewagt und für deren Lösung er auch in mancher Hinsicht vorzüglich gerüstet schien, wird vom Verfasser in breiter, sachkundiger Darlegung richtig abgeschätzt. Es handelte sich im Grunde um nichts weniger, als die ragende Geistestat eines hl. Thomas von neuem zu vollbringen. Was der Fürst der Scholastik durch den Einbau der aristotelischen Philosophie in die christliche Gedankenwelt des Abendlandes geleistet hat, das muß nach der Überzeugung vieler ausgezeichneter Kenner der kulturellen Eigenart Indiens auch einmal mit dem Ideengehalt der Vedas versucht werden. Nur im Begriffsgewand der eigenen hochentwickelten Spekulation könne die Wahrheit des Christentums in der Geisteswelt des Hindutums heimisch sein. Daß dieses Ziel bei einem ersten Anlauf nicht erreicht wurde, braucht wahrlich keinen zu verwundern. Daß dieser Versuch ein Wagnis bedeutete, dessen zweifelhaftes Gelingen die kirchliche Wachsamkeit über die Reinheit des Glaubens mit Sorgen erfüllte, ist auch wohl verständlich. Überhaupt ist bei aller scheinbaren Ähnlichkeit der Lage und der Erfordernisse doch auf die tiefen Unterschiede hinzuweisen, die bei der erstrebten Schöpfung einer Hindu-Scholastik obwalten würden. Der Aristotelismus, der im 13. christlichen Jahrhundert in den bereits gut gepflegten Garten der abendländischen Kultur verpflanzt wurde, war von seinem heidnischen Mutterboden schon lange gelöst. Was dort vielleicht im unveredelten Stamm an wilden Säften noch offenbarungswidrig hätte wuchern können, war in den vergilbten Handschriften, die nur das trockene Gedankengebilde bewahrten und vermittelten, gewissermaßen sterilisiert. Es war eben ein totes System, das in seiner Ganzheit nicht mehr von einem noch lebenden, auf seine eigene Denkart stolzen Teil der Menschheit vertreten wurde. Man konnte es in aller Freiheit zerlegen, ergänzen, neu verbinden und wieder aufbauen. Ganz anders und viel schwieriger liegt der Fall bei den verschiedenen Vedantaschulen, deren Anhänger alle noch mit dem von ihnen praktizierten Heidentum in lebendiger Verbindung stehen. Wollte man die Philosophie der Upanischaden zur Grundlage eines neuen hindu-christlichen Lehrgebäudes machen, dann müßte man gar sehr mit dem Übelstand rechnen, daß alle dabei gebrauchten Begriffe und Vorstellungen zugleich einer heidnischen Weltanschauung dienen, deren Bestand und Verbreitung zunächst noch ein gewaltiges Übergewicht hat. Dazu kommt ein innerer Vorzug, der die Verchristlichung der peripatetischen Philosophie bedeutend erleichterte. Sie ist, wie man schon treffend gesagt hat, der systematisierte „gesunde Menschenverstand", während man bezüglich der Spekulationen der Vedanta wohl viel Lob über ihre Höhe und Tiefe, aber noch mehr Klage über ihren Mangel an Klarheit zu hören bekommt.

A. Rembold S. J.

Gruehn, Werner, Die Theologie Karl Girgensohns. Umrisse einer christlichen Weltanschauung. gr. 8° (132 S.) Gütersloh 1927, C. Bertelsmann. Geb. *M* 6.—

Der edle protestantische Theologe hat das wissenschaftliche Denkmal verdient, das ihm Gr. gesetzt hat; denn er hat Großes in der Wissenschaft geleistet und damit fruchtreich dem christlichen Leben gedient. Wenn er im Streit der Geister nicht so viel genannt wird wie mancher andere, so dürfte das wohl hauptsächlich daher kommen, daß er die Extreme gemieden und einen ruhigen, versöhnlichen Mittelweg eingeschlagen hat. Dementsprechend charakterisiert auch Gr. Girgensohns Theologie als eine Theologie der Spannungen, aber zugleich der Synthesen zwischen der Rechten und der Linken, zwischen dem extremen Supranaturalismus und dem Rationalismus. Die Grundpfeiler seines Systems sind exakte Forschung und Heilige Schrift. Dem Zeitgeist des Materialismus und Rationalismus gegenüber hat nach Girgensohn diejenige Theologie „die Zukunft für sich, welche die ganze Tiefe des alten Evangeliums und den ganzen Reichtum der modernen geistigen Kultur zu überwältigender Wirkung zu vereinigen versteht" (38). Ein wichtiges Mittel zur Lösung dieser Aufgabe ist ihm, daß man nicht rationalistisch, sondern gläubig und in Gebetshaltung an die Heilige Schrift herangeht und in ihr „nicht nur ein geschichtliches Menschenwort über Gott, sondern die Stimme des lebendigen Gottes" hört (48).

In dieser Einstellung geht Girg. an seine Aufgabe eines Aufbaues der Theologie oder genauer des Herstellens einer Verbindung von der Wissenschaft zum Glauben. Von der Religionspsychologie ausgehend, stellt er das religiöse Erleben in seiner Mannigfaltigkeit auf Grund exaktester Forschung dar. Was er darüber in seinem „Seelischen Aufbau des religiösen Erlebens" niedergelegt hat, ist nicht nur die reifste Frucht seines eigenen Schaffens, sondern der exakten Religionspsychologie überhaupt. Von der subjektiven Seite, dem religiösen Gedanken und der persönlichen Ichbeziehung zu Gott, heißt es nun den Weg finden zum Objektiven. Girgensohn stellt hier mit aller Klarheit die Frage nicht bloß nach der subjektiven Gewißheit, sondern nach der objektiven Gültigkeit der religiösen Erfahrung. Mit Kants Lösung nicht zufrieden, möchte er einen „höheren synthetischen Standpunkt" gewinnen, gelangt aber doch nur zu rational nicht beweisbaren Grundaxiomen über Gottes Dasein und schöpferische Freiheit. Wie die „noologische" hat auch die „pneumatische" Gotteserkenntnis, d. i. die durch Offenbarung gewonnene, keine rationalen Beweise (wie sie unsere Apologetik bietet) zur Verfügung, sondern außer den innern Kriterien nur den Glauben. Immerhin bemüht sich Girgensohn um eine möglichst gesicherte Erkenntnis, wenn er auf die eigenartig starke Verflechtung des Gottesgedankens mit dem ganzen Ich, auf die Erhabenheit der christlichen Gottesauffassung vor der anderer Religionen, auf das religiöse Erlebnis als letzten unentbehrlichen Schlußstein einer jeden Weltanschauung hinweist. Aber die Furcht vor dem Rationalismus hat seinem Bau die wesentliche Festigkeit genommen. Der Glaube eines Gebildeten, dem der solide rationale Unterbau fehlt, kann doch nicht tragfähig sein. — Zur Überzeugung gelangt, daß zwischen Glauben und Wissen kein Gegensatz besteht, kann nun Girgensohn an die Darstellung der Glaubenslehre gehen. Er betrachtet sie unter dreifachem Gesichtspunkt: wie sie sich in der Schrift uns bietet, wie in der religiösen Erfahrung des Frommen (wo er wieder seine experimentelle Forschung vorzüglich verwerten kann), wie in der begrifflichen Fassung der Schule. Manches Schöne bringt er zum Begriff Gottes, Christi, der Gnade. Aber so nüchtern und verständnisvoll er auch an die Schriftauslegung geht, durch das Prinzip der „sola scriptura" unter Verwerfung der kirchlichen Lehrautorität kann er auch hier keinen unbedingt festen Standpunkt gewinnen.

Noch eines muß dem Katholiken besonders auffallen, nämlich die Voranstellung der Religionspsychologie, als müßte sie, wenigstens für den Gebildeten, sozusagen das letzte Fundament des Glaubens sein. Die katholische Theologie setzt natürlich wie Philosophie überhaupt, so auch einige allgemeine religionspsychologische Kenntnisse voraus; aber die genauere Erforschung dieses Gebietes stellt sie ans Ende, wenn die Lehre sich im Leben auswirken soll. Übrigens hat auch Girgensohn das berücksichtigt, aber es ist ihm offenbar nur sekundär. — Noch eine andere abweichende Auffassung merkt man überall heraus, daß nämlich rationales Denken und fühlendes, ichbetontes, glaubendes ein Gegensatz seien; uns ist der Glaube rational begründet (unbeschadet seiner Gnadenhaftigkeit), und zwischen Wissen und Fühlen ist im Religiösen ebensowenig ein Gegensatz wie im Profanen, wo strengste Wissenschaftlichkeit gefühlsbetont sein kann. — Trotzdem zollt man einem Manne gern hohe Achtung, der wissenschaftlich soviel geleistet und dabei durch Liebenswürdigkeit und selbstlosen Eifer dem positiven Christentum, zumal unter der studentischen Jugend, so sehr gedient hat. E. Raitz v. Frentz S. J.

Schjelderup, Kristian, Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. gr. 8° (249 S.) Berlin 1928, W. de Gruyter. Geb. *M* 12.80.

Das Werk ist in einem wissenschaftlichen Verlag erschienen; der Verfasser ist Universitätsdozent in Oslo. Er bemüht sich, nicht blindlings einer Theorie zu folgen, sondern die aszetischen und mystischen Tatsachen rein psychologisch, auf ihre seelischen Motive und Wirkungen hin, zu untersuchen. Auch seine Literaturkenntnis ist recht gut, bezüglich katholischer Schriften sogar ziemlich weit über das Gewohnte hinausgehend. Für manche Erscheinungen der Aszese findet man bei ihm ein gutes Verständnis. Darum ist ein solches Werk am ehesten geeignet, eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse zu rechtfertigen, deren Anhänger Sch. in allen wesentlichen Punkten ist.

Das Historische und Philologische soll den Anfang machen. Sch. hat gute, wissenschaftlich brauchbare Literatur, aber daneben auch wenig zuverlässige (z. B. die „Vitae Patrum") und ganz minderwertige, sekundäre Quellen (Buber, Freud, Pfister) und selbst Pamphlete (Frusta, Corvin, Amman). Wo er primäre Quellen eingesehen hat, fehlt zum Teil das philologische Verständnis, zum Teil die geschichtliche Einfühlung. Wenn z. B. nach Cassian (Inst. XI 17) das Aszetentum eine Reaktion gegen die organisierte Kirche sein soll (Sch. S. 7), so genügt es, den ganzen Kontext bei Cassian zu lesen, unter Umständen auch noch den Kommentar des Alardus, um den einfachen Sinn zu erfassen, daß das Zusammenleben mit dem Bischof das beschauliche Leben beeinträchtigt. S. 44 wird bewiesen, daß Arsenius durch Sündenfurcht ins Kloster getrieben sei, durch sein Wort, er leide an ihr „ex quo [seitdem!] factus sum monachus". — Wichtiger ist jedoch, daß Sch. die geschichtliche Einfühlung so gut wie ganz abgeht. Er nimmt einzelne aszetische Übungen vor, wie er sie in seinen Quellen findet, ohne das Leben des Aszeten als Ganzes studiert zu haben; das geht schon daraus hervor, daß er die Behauptung aufstellt, die Aszese sei meist und oft ausschließlich gegen den Geschlechtstrieb gerichtet gewesen (13), sie sei gewöhnlich wirkungslos geblieben (108), die Versuchungen gegen die Keuschheit seien nur heftiger geworden. Im Gegensatz dazu zeigt die Geschichte der Heiligen ebensoviele Kämpfe gegen Eßgier, Zorn, Eitelkeit, Stolz und nach hartem Kampf eine große Ruhe, und zwar fast regelmäßig. Wenn Sch. sich wundert, wie die mittelalterlichen Mystiker sich die Geißelung Christi vorstellen (72), so bedurfte es zur Erklärung nicht einer perversen Phantasie, sondern einfach der Kenntnis jener Auffassung, die damals gang und gäbe war. Ein ernstes Studium des Bollandistenwerkes über die Styliten hätte Sch. sicher davon abgehalten, Exhibitionismus bei diesen als Motiv zu unterschieben (76). Es dürfte doch wohl

noch weniger als unwissenschaftlich sein, bei Seuse einen Ödipuskomplex daraus abzuleiten, daß er seine fromme Mutter liebt und vom Vater sagt, er sei gegen die Mutter hart gewesen (42/43). Dasselbe soll bei Theresia daraus hervorgehen, daß sie einen überaus schmerzlichen Abschied von ihrem Vater nimmt beim Eintritt ins Kloster, und bei Katharina von Siena daraus, daß sie die Leiden ihres verstorbenen Vaters im Fegfeuer auf sich nehmen will (46). Wenn Bernhard zugleich mit dem Weilen Jesu in Bethanien das noch demütigere im Mutterschoß erwähnt, soll das sexuelle Introversion sein (135). Das alles heißt doch Behauptungen aufstellen, ohne einen geschichtlichen Beleg zu haben.

Was die philosophisch-theologische Auffassung der Aszese angeht, genügt es, darauf hinzuweisen, daß sie in ihrer Grundlage, in ihrem Ziel, in ihrem Wesenskern unrichtig verstanden ist. Wohl kann man sagen, daß Aszese einen gewissen Dualismus zur Voraussetzung hat (1), aber doch nicht einen solchen, daß sie „vorsätzliche Unterdrückung des natürlich gerichteten menschlichen Trieblebens" (2) wird. Grundlage der Aszese ist die unleugbar im Menschen vorhandene böse Begierlichkeit, die das Triebleben des Menschen gegen seine Natur und zu seinem Schaden ablenken möchte. Gerade die natürliche, vom Schöpfer gewollte Richtung will die Aszese wiederherstellen. — Auch das Ziel der Aszese wird unrichtig bestimmt in dem Satz: „Die Unterdrückung des natürlichen Trieblebens ist den Asketen ein Mittel zur Erlangung bestimmter seelischer, mystischer Erlebnisse" (5). Das Ziel der Aszese ist vielmehr, ethisch betrachtet, die Wiederherstellung der durch die Begierlichkeit gestörten Seelenharmonie; religiös betrachtet, die Erlangung der Gottesliebe, die durchaus nicht mit der Mystik zusammenfällt. — Endlich ist die Aszese durchaus nicht „vornehmlich ... gegen das Sexualleben gerichtet" (2). Der Kampf gegen den Sexualtrieb hat wohl im Anfang des aszetischen Lebens seine oft nicht geringe Bedeutung und zeitweise auch noch später; aber wie beim normalen Menschen das Sexuelle eine untergeordnete Rolle spielt und keineswegs sein Blickfeld beherrscht, so auch beim Aszeten. Die Geschlechtslust ist nur einer von vielen Trieben, die er regeln muß, und von diesen werden andere, wie Zorn und Stolz, ihm vielleicht weit mehr zu schaffen machen und sich auch dann noch regen, wenn die Sexualität gar keine Bedeutung mehr für ihn hat. Man müßte denn, wofür bis heute noch kein Beweis erbracht ist, alle Triebe auf den Sexualtrieb zurückführen.

Schjelderups Psychologie krankt an denselben Fehlern wie die Freuds. Der erste ist, daß er fast ausschließlich unbewußte Gründe der aszetischen Praxis annimmt. Nun legt er zwar den bewußten Motiven, wie die verschiedenen Religionen sie bieten, anfänglich (24) noch eine gewisse Bedeutung bei, aber der große erste Hauptteil seines Werkes erklärt alle aszetischen Äußerungen aus dem unbewußten Triebleben, aus sado-masochistischen, exhibitionistischen, fetischistischen Triebrichtungen, als Überkompensation usw. Daß außer Psychosen und Neurosen auch einige Fälle von religiösem Fanatismus so zu erklären sind, wird niemand leugnen. Aber das auf alle Übungen, alle Religionen, alle Aszeten, schließlich auch auf rein geistige Dinge wie religiösen Gehorsam und Sakramentenempfang auszudehnen, ist eine Absage an jede vernünftige Psychologie. Denn für diese wird immer das Bewußte der Hauptfaktor in der psychischen Kausalreihe bleiben.

Damit ist ein anderer psychologischer Mißgriff eng verbunden, den eine auch nur oberflächliche Kenntnis der modernen Strukturpsychologie hätte vermeiden lassen: die rein materielle Beurteilung der Einzelfälle ohne die Persönlichkeiten als Ganzes gegenüberzustellen und zu werten. Indische Fakire, Tolstoi, Margareta Alacoque, Benedikt von Nursia, Flagellanten, russische Sektierer, Rousseau, Neurotiker von heute, unter dem gleichen Titel: Auslösung masochistischer Tendenzen, aufzuführen, heißt zum mindesten sehr oberflächlich arbeiten. Denn wenn diese alle auch genau die

gleiche körperliche Kasteiung geübt hätten, würde das doch der ganzen Persönlichkeit wegen vollständig Verschiedenes bedeuten.

Weiterhin hat sich Sch. zu sehr durch die Freudschen Begriffe der Verdrängung und Sublimierung blenden lassen. Im zweiten Teil, wo er von den Wirkungen der Aszese spricht, teilt er sie nach diesem Schema ein. Das Sexuelle wird in zahlreichen Fällen ins Unbewußte verdrängt, von wo es dann in anderer Form wieder ins Bewußtsein tritt: als Versuchungen, Visionen, d. i. Halluzinationen verdrängter Sexualwünsche, Regression in infantile Stadien, Perversionen, Sado-Masochismus, Narzissismus, Introversion, Autismus, kurz, die Wirkungen sind in zahlreichen Fällen wesentlich dieselben, die oben als Ursachen angegeben wurden. — Nachdem Sch. so einen großen Teil der Aszese der sexuellen Psychopathologie zugeordnet hat (155), gibt er der Sublimierung noch einen gewissen Raum. Allerdings, auch wo sie erstrebt wird, mißlinge sie noch zum Teil vollständig oder sie sei nur eine scheinbare: Sexualität unter dem Deckmantel der Religiosität. Aber es gebe doch eine echte Sublimierung in der Form der künstlerischen, wissenschaftlichen, sozialen Betätigung. Sch. weist energisch den Vorwurf zurück, damit die höchsten Funktionen auf Sexualität reduzieren zu wollen (160). Wenn das aber nicht gemeint ist — und es wäre wirklich ein Widersinn, Geistiges auf Triebhaftes oder gar Materielles zu reduzieren —, was bedeutet dann Sublimierung? Sch. drückt sich so aus: Richten der Energie des verdrängten primären Triebleben auf höhere Ziele (156). Nur darf man dann nicht übersehen, daß so von der „Sublimierung" nichts übrig bleibt als die nie in Zweifel gezogene Tatsache, daß der Mensch als geistig-sinnliches Wesen auch zu seinen höchsten Akten der animalischen Energie bedarf, weil auch diese nie rein geistig, sondern immer geistig-sinnlich sind. Diese Wahrheit zu finden, bedurfte es keines Freud. Trotz dieser prinzipiellen Einschränkung macht übrigens doch die ganze Aszese und Mystik, wie Sch. sie in zahlreichen Beispielen schildert, den abstoßenden Eindruck eines groben oder verfeinerten Sexualprozesses.

Wenn das, was das besprochene Werk bietet, als Ergebnis ernster wissenschaftlicher Forschung vorgelegt wird, dann hat diese Wissenschaft erwiesen, daß ihr die vorwissenschaftlichen und außerpsychologischen Grundlagen der Psychologie und die Psychologie selbst in weitem Maße fehlen. Äußere Ähnlichkeiten sind gelegentlich vorhanden, psychologische und moralische Defekte lassen Übergänge zu Tage treten, aber in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird dem natürlichen Denken ebenso wie dem wissenschaftlich geschulten der tiefgehende Unterschied echter Aszese und Mystik von Sexualität sonnenklar sein und bleiben. Wenn der Psychoanalyse dieser klare Blick fehlt, dann kann man sich schwer des Eindrucks erwehren, bei ihr sei die Wahrheit zum Wahn geworden, und man kann es nur bedauern, daß überhaupt ernste Wissenschaft sich mit diesen ihren Ergebnissen auseinandersetzen muß. E. Raitz v. Frentz S. J.

Vermeersch, Arth., S. J., Theologiae Moralis principia — responsa — consilia. Tom. II: De virtutum exercitatione. 2. edit. 8° (XVI u. 706 S.) Brugis 1928, Ch. Beyaert.

Bezüglich der Anlage und der Eigenart des ganzen Werkes sei auf die Besprechung der ersten Auflage verwiesen (Schol 1 [1926] 115). Der vorliegende Band handelt „De virtutibus theologicis" (1. Teil) und „De virtutibus moralibus" (2. Teil). Sachlich sind eine Reihe Veränderungen und Erweiterungen vorgenommen worden; die eine oder andere Änderung indes, die man vielleicht gewünscht hätte, ist nicht erfolgt, so z. B. rücksichtlich der Zuteilung der verschiedenen positiven Rechte zu bestimmten Rechtskreisen (n. 339), die in der oben erwähnten Besprechung bereits beanstandet wurde. Auch unter Zugrundelegung des vom Verfasser angeführten Teilungsprinzips „spectata potissimum legum natura", scheint mir die von ihm vorgenommene Zuteilung nicht zutreffend. — Eine etwas erweiterte Dar-

stellung hat die Erörterung der „haeresis formalis" (S. 23 ff.) und die Frage der „defectio inculpabilis a fide catholica" (S. 26 f.) gefunden. Bezüglich der haeresis formalis kommen in weiterem Ausmaß Gedankengänge, die vor allem De Lugo ausgebaut hat, zur Verwendung. Es ist mir nicht klar, warum der Verfasser (S. 23) gegen Schiffini polemisiert, der eine haeresis formalis annimmt, wenn jemand leugnet, eine Wahrheit, die ihm genügend als geoffenbart vorgelegt und erwiesen ist, sei geoffenbart. Der Verfasser sagt: „Etenim is qui firmiter crederet, quod sciret esse revelatum, non erit vere conscius sufficientis propositionis" (S. 23, Abs. 3). Das ist richtig, wird aber von Schiffini nicht in Abrede gestellt. Der von Schiffini vorausgesetzte Tatbestand handelt nicht von jemandem, „qui firmiter crederet, quod sciret esse revelatum", sondern meines Erachtens von jemand, der nicht glauben will und aus diesem Willen heraus schon die Vorfrage nach dem „factum revelationis" negativ beantwortet; also von jemand, „qui non crederet, etsi sciret rem esse revelatam". Sachlich dürfte Schiffini das gleiche sagen wollen, was der Verfasser S. 24, Abs. 2 und S. 25, Abs. 1 ausführt. Hier unterscheidet er mit Recht zwischen „abstinere eliciendo actum fidei in rem revelatam" und „positive negare revelationem, quam saltem ut probabilem apprehenderunt" (S. 24, Abs. 2); eine Unterscheidung, die De Lugo ausführlich erörtert. Indes ist mir der Sinn, den V. dem „negare factum revelationis" gibt, nicht klar. Wenn das „negare" nur heißen soll: die Tatsache der Offenbarung in Abrede stellen, obwohl man eingesehen hat, daß sie vernünftigerweise nicht in Abrede gestellt werden kann, dann ist der Sinn zu eng. Eine „infidelitas formalis" im Sinne des Tridentinum (sess. 6, cap. 15) liegt auch vor, wenn jemand, der das „factum revelationis" als richtig erkannt hat, dennoch die Annahme der geoffenbarten Wahrheit positiv verweigert. Dieses Verweigern braucht nicht in einem „Leugnen" zu bestehen; es genügt eine Nichtannahme, wenn sie eine formelle Ablehnung der „auctoritas Dei testantis, qua exigentis positivum assensum" bedeutet, was geschehen kann, ohne daß Tatsache und absolute Richtigkeit des „testimonium Dei" irgendwie „geleugnet" werden. Ein solcher Mensch sagt nicht: „Die geoffenbarte Lehre ist falsch." Er sagt (positiv): „Die betreffende Lehre mag richtig sein; aber ich mag mit der ‚auctoritas Dei testantis' nichts zu tun haben." Das ist meines Erachtens eine „infidelitas formalis", die den Verlust des „habitus fidei" nach sich zieht. Ob sie auch eine „haeresis formalis" im kanonistischen Sinn ist, soll hier nicht erörtert werden.

Was die Streitfrage der „inculpabilis defectio a fide catholica" angeht, so würde ich eine andere Formulierung des Fragepunktes wählen. V. schreibt: „Defectio a fide catholica suscepta v. g. in baptismo, et subinde conscio modo possessa, potestne accidere sine formalis haeresis peccato, immo sine alia gravi culpa, cui, ut in causa, saltem remota imputetur?" (S. 26, Abs. 2.). Die Fassung könnte den Gedanken nahelegen, der auch in dem Artikel von Lenoir einseitig betont wurde (s. Schol. 2 [1927] 622), als handle es sich irgendwie unmittelbar um den „habitus infusus fidei". Dieser ist nicht unmittelbar gemeint, wenn das Vaticanum in dem entscheidenden letzten Abschnitt des cap. 3 von der „agnitio veritatis", von dem „admirabile lumen" usw. spricht, zu dem Gott die „errantes" hinführt und in dem er die „fideles" bewahrt. Das ergibt sich schon daraus, daß das Konzil die Anhänger einer nichtkatholischen, aber christlichen Gemeinschaft zu den „errantes" zählt, obwohl sie den „habitus infusus fidei" in der Taufe erhalten haben und ihn auch nicht verlieren, solange sie gutgläubig irren. Die Einführung des „habitus infusus" in die Streitfrage über den Sinn des Vaticanum kann nur neue Verwirrung schaffen, aber nichts klären. — Außerdem muß der „Personenkreis" enger umschrieben werden, als es V. tut. Das Conc. Vat. spricht a. a. O. nur von denen, „qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt", d. h., wie aus den Akten sich ergibt, von

solchen, die einmal mit Sicherheit die katholische Kirche als ein „irrefragabile motivum credibilitatis" erkannt haben. Darum scheiden die „rudes", von denen der Verfasser S. 27 (drittletzter Abs.) spricht, bei der Erörterung der Streitfrage aus. Im übrigen ist die größere oder kleinere Zahl der „deficientes" kein Kriterium für oder gegen die Richtigkeit einer bestimmten Deutung der Konzilslehre. — Der Sinn der Worte „non deserens, nisi deseratur" ist nicht der, den einzelne Verteidiger der sog. „mildern" Auffassung behaupten; das „deserere" vonseiten Gottes heißt im Zusammenhang nicht die Entziehung oder Vernichtung des „habitus infusus fidei", auch nicht notwendig (insofern der Akt der defectio a fide gemeint ist) die Entziehung der heiligmachenden Gnade, sondern das „Nicht-mehr-Bewahren" in dem objektiven und subjektiven Besitz der Wahrheit, der durch das Bekenntnis und die auch äußere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gegeben ist. Nur diese Sinngebung entspricht dem Zusammenhang. — Dagegen bedeutet das „deserere Deum" aufseiten des Menschen, aus dem Begriff und nach dem Zusammenhang, eine persönliche schuldhafte Abkehr von Gott. Eine solche Abkehr vollzieht sich aber nur durch eine „culpa gravis". — Die beiden Lehren, die eine des Trienter (sess. 6, cap. 15; Denz. 808), die andere des Vatikanischen Konzils (sess. 3, cap. 3; Denz. 1794), bilden gewiß zwei feste Punkte im Streit der Meinungen; aber der Versuch Lenoirs, den auch der Verfasser a. a. O. erwähnt, durch die Lehre des Tridentinum den Sinn des Vaticanum zu Gunsten der bekannten „mildern" Ansicht festzulegen, muß als verfehlt bezeichnet werden, weil, wie gesagt, das Vaticanum an der entscheidenden Stelle nicht vom „habitus infusus" als solchem spricht. — In der Beurteilung der praktischen Fälle, die Verfasser andeutet, dürften wohl die meisten ihm zustimmen; aber rücksichtlich der grundsätzlichen Beurteilung der Lehre des Vaticanum glaube ich nicht, daß die Ansicht, der er zuneigt, den Tatsachen und den Akten des Konzils entspricht. Weil es sich um eine Sache von weitestgehender grundsätzlicher Bedeutung handelt, schien es notwendig, auf sie noch einmal ausführlicher zurückzukommen. Fr. Hürth S. J.

Aertnys, Jos., C. SS. R., Theologia Moralis, secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio; 11. edit., recognita a C. A. Damen, C. SS. R. Tom. I u. II. gr. 8° (I: XX u. 763 S.; II: 821 S.) Taurinorum Augustae 1928, Marietti. Tom. I, lib. it. 40.—; tom. II, lib. it. 40.—.

Es wird allen, die sich in Wissenschaft oder Praxis mit Moralfragen befassen müssen, eine Genugtuung sein, daß das durch seine ruhige Sachlichkeit und gediegene Wissenschaftlichkeit bekannte und hochgeschätzte Werk in neuer Auflage vorliegt. Die etwas veränderte äußere Gestalt des Druckbildes (der Druck in Spalten ist aufgegeben) ist als eine Verbesserung zu begrüßen; auch sonst ist im Druckbild für größere Übersichtlichkeit Sorge getragen. — Die Stoffeinteilung ist im wesentlichen die gleiche wie in den früheren Auflagen. Der erste Band bietet die allgemeine Moral und die Abschnitte über die theologischen Tugenden, über den Dekalog, die Kirchengebote, „De statibus vitae"; der zweite Band behandelt die Sakramentenmoral und die wichtigsten Teile des kirchlichen Strafrechtes. Ein kurzes Verzeichnis im Anfang des ersten Bandes zählt in knapper Übersicht die wesentlichsten sachlichen Erweiterungen und Abänderungen auf, die die vorliegende Neuauflage enthält. Es handelt sich zum Teil um Fragen, die den modernen Verhältnissen und Problemen entstammen. — Für die Lösung mancher praktischer Fälle wird die Einfügung n. 42 „quaestiones circa circumstantiam effectus" von besonderer Wichtigkeit sein. — Der Argumentation n. 99 zu Gunsten des Äquiprobabilismus stehen doch, glaube ich, einige Bedenken entgegen. Wenn der Probabilismus die Auffassung vertritt, daß es zulässig sei, der „sententia minus probabilis" gegen die „magis probabilis" zu folgen, so muß die Voraussetzung erfüllt sein,

daß die „sententia minus probabilis", trotz der „maior probabilitas sententiae contrariae", nach einem verständigen gewissenhaften Urteil noch als in sich „vere, positive et solide probabilis" gelten kann. Wenn ich richtig verstehe, hält auch der Verfasser an diesem Tatbestand fest. Ist das aber der Fall, so glaube ich nicht, daß der n. 99 gebrachte Beweis „ex obligatione sequendi veritatem" durchschlägt: „Tenetur homo, ad honeste operandum, pro viribus contendere ut omnes actiones suas ad veritatem conformet." Der Beweis setzt stillschweigend voraus, daß die „maior probabilitas" auch objektiv der objektiven Wahrheit näher liegen oder der Mensch wenigstens subjektiv überzeugt sein müsse, daß sie näher an die Wahrheit herankomme. Aber diese Voraussetzung ist nicht richtig; weder steht objektiv fest, daß die Wahrheit in der Richtung der größeren Wahrscheinlichkeit liege, noch urteilt der Mensch subjektiv so. Der größere „Schein" (präzisiv, nicht negativ verstanden) ist für die eine Ansicht im Gegensatz zu der entgegengesetzten; es sind auch Gründe (aber keine zwingenden) vorhanden, daß der „Schein" dem „Sein" entspricht; es sprechen aber auch Gründe (und zwar gewichtige) dafür, daß es „Schein" und nicht „Sein" ist. — Noch ein anderes ist zu erinnern. Will man die praktische Pflichtforderung, um die es sich in der ganzen Sache letztlich handelt, einmal vonseiten des Gesetzgebers formulieren, so heißt die Frage: „Muß ein verständiger Gesetzgeber in dem Falle, wo zwar wahrscheinlichere (aber keine sichern) Gründe für, wahrscheinliche gewichtige (wenn auch weniger wahrscheinliche) Gründe gegen einen verpflichtenden Willen des Gesetzgebers sprechen, seine Untertanen ‚ad cautelam' (d. h. damit sie nicht doch gegen einen eventuell vorhandenen verpflichtenden Willen handeln) zur Beobachtung des nicht bewiesenen Gesetzes verpflichten, so daß aus diesem allgemeinen verpflichtenden Willen des Gesetzgebers die Verpflichtung rücksichtlich des nicht sichern Einzelgesetzes herzuleiten ist? Oder kann der verständige Gesetzgeber in solchen Fällen seinen Untertanen ihre Freiheit lassen, auch auf die Gefahr hin, daß diese einmal in einem Einzelfall gegen eine objektive, ihnen aber nicht mit (genügender) Sicherheit bekannte Norm verstoßen?" Daß ein verständiger Gesetzgeber in solchen Fällen einen verpflichtenden Willen haben muß, läßt sich wohl kaum behaupten und wird auch durch das obige Argument nicht dargetan. Aber um dieses „Verpflichten-Müssen" vonseiten des Gesetzgebers handelt es sich in letzter Linie. Die Frage des Probabilismus beschäftigt sich ja unmittelbar nicht mit der „obiectiva honestas" der Handlung, bezüglich deren der Mensch zu keinem „dictamen ultimo-practicum" kommen konnte, sondern unmittelbar mit deren „liceitas" oder richtiger „illiceitas", d. h. mit dem wehrenden, verbietenden, bzw. heischenden, gebietenden Willen Gottes. Ausführlicher auf diesen Unterschied zwischen „inhonestas" und „illiceitas" einzugehen, würde jetzt zu weit führen. — Was die „potestas directe irritandi vota" angeht, so zieht der Verfasser die Ansicht derer vor, die wohl „quoad impuberes", nicht aber „quoad minorennes puberes" eine solche Gewalt den Eltern zusprechen (I n. 490). — Bezüglich der Verpflichtung zum Empfang der Firmung (II n. 91 ff.) sagt der Verfasser: „Est quaestio controversa inter theologos, utrum per se sit obligatio gravis, sive ex iure divino sive ex iure ecclesiastico." Persönlich neigt er dazu, eine „obligatio gravis" als das Wahrscheinlichere anzunehmen. Die Vernachlässigung ist nach ihm aber sicher ein „peccatum grave: 1. ob contemptum formalem, 2. ob scandalum, 3. ob caritatem sui". Hierin hat er sicher recht. — Die Grundsätze bezüglich der „inopia confessarii" (II n. 145), die jemand von der Verpflichtung zur Beichte entbindet, sind sehr beherzigenswert; der Fall der „verecundia extraordinaria", den der Verfasser im letzten Abs. von n. 145 erwähnt, müßte wohl rücksichtlich der seelisch Kranken, von denen in tom. I n. 29 die Rede ist, etwas weiter ausgebaut werden, da hier direkt krankhafte Hemmungen eintreten können, die ein-

fach eine Unmöglichkeit einer offenen Beichte bei diesem bestimmten Beichtvater schaffen. Fr. Hürth S. J.

Lacombe, Georges, Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210) Opera omnia I. La vie et les œuvres de Prévostin. Bibliothèque Thomiste XI. 8° (X u. 217 S.) Kain (Belgique) 1927, Le Saulchoir. *Fr* 25.—

Diese Studien bringen als Einleitung zur Gesamtausgabe des Praepositinus alles, was der Verfasser über das Leben und die Werke dieses Kanzlers nur auffinden konnte. Praepositinus lehrte vor 1194 in Paris, war dann Domscholaster in Mainz, um von dort 1204 nach Paris als Kanzler von Notre-Dame überzusiedeln. An Werken zählt L. auf: „Quaestiones", eine „Summa de poenitentia", eine „Summa de officiis divinis", eine Psalmenerklärung mit Distinctiones, weiterhin eine „Summa contra Catharos et Passagios", das Hauptwerk, die „Summa theologica", und endlich „Sermones". Die Arbeit zeichnet sich durch Gründlichkeit, Besonnenheit im Urteil und eine sehr umfassende Kenntnis des handschriftlichen Materials aus, so daß für die Ausgabe ein solides Fundament gewonnen ist. Die Methode, zunächst das ganze Material auszubreiten, hat den Vorteil, daß jetzt noch leicht Ergänzungen und Änderungen angebracht werden können. Ihr Nachteil liegt darin, daß sehr große Teile des Buches in den Einleitungen zu den einzelnen Werken wiederholt werden müssen und außerdem manche Fragen erst nach Vollendung des Druckes eine befriedigende Lösung finden können.

An wichtigen Einzelheiten hebe ich hervor: L. stellt fest, das Durantes beinahe das ganze Werk „De officiis" in sein Rationale aufgenommen hat. Sehr anregend sind auch die Bemerkungen über die Exegese des 12. Jahrhunderts, ein lange Zeit völlig vernachlässigtes Gebiet, und ihre Beziehungen zur Predigt, während Landgraf in seinen Arbeiten wiederholt auf die fundamentale Bedeutung hingewiesen hat, welche die Schriftkommentare für das Dogma haben. Auch die Mitteilungen über die weit verbreiteten Distinctiones — eine Begriffszerlegung, die vor allem für Predigtzwecke diente — verdienen alle Beachtung. Allerdings halte ich die S. 118 gegebene Herleitung von der Unterscheidung des vierfachen Schriftsinnes für wenig glücklich. Der zum Beweise angeführte lange Text des Garnier von Rochefort bietet meines Erachtens keine Stütze. Zudem ist sehr häufig der vierfache Schriftsinn gar nicht das Einteilungsprinzip. Warum nicht das Nächstliegende, „Unterscheidung gleichlautender Wörter nach ihrer verschiedenen Bedeutung", beibehalten?

Einige Einzelheiten bedürfen noch weiterer Klärung. Obwohl ich glaube, daß die Identifizierung des Mainzer Scholasticus und Pariser Kanzlers zurecht besteht, hätte ich doch weitere positive Beweise gewünscht, Sollte sich denn in all den Schriften keine Anspielung finden, wenn Praepositinus zehn Jahre in Deutschland weilte? Vorläufig scheint auch die Gleichsetzung des G. Pergamensis, der nach Cod. Q. 32 sup. der Ambrosiana Verfasser der „Summa contra haereticos" ist, mit Praepositinus nicht einwandfrei bewiesen. Die Notiz aus dem Katalog des Kollegs von Navarra (aus welchem Jahrhundert?): Summa Guilelmi Prepositini, kann an und für sich auch so gedeutet werden, daß es sich um zwei Autoren (Wilhelm von Auxerre und Praepositinus) handelt. Für die Summa selbst stehen Cod. 434 Douay und der nach L. mit ihm nahe verwandte Cod. Vat. l. 4304 auf der einen Seite und Cod. Q. 32 sup. der Ambrosiana auf der andern Seite einander gegenüber. Daß Praepositinus unter den Passagiern oder in der Lombardei gegen die Häretiker gewirkt hat, wissen wir nicht. Hier ist weitere Untersuchung wünschenswert. Bemerkt sei, daß sich diese Summa auch in Cod. D. V 2 Turin anonym findet und daß sie nach Ehrle im Katalog von Bobbio 1461 (Cod. F. IV 29 Turin) als „magistri G. Pergamensis tractatus contra Patharenos et Pasagios incompletus" bezeichnet wird. Auch die Hypothese, daß die „Recollecta ex distinctionibus" bzw. deren Grundform

die Vorlage für den Psalmenkommentar abgegeben hätten, scheint wenig glücklich. Diese Distinktionen waren jedenfalls nach Ausweis der Hss. im allgemeinen die Frucht der Erklärung von Schrift und Sentenzen, obwohl im einzelnen Fall das Verhältnis umgekehrt gewesen sein mag. Ich sehe keinen zwingenden Grund, weshalb wir hier von der Regel abweichen müßten. Die Recollecta dürften deshalb wohl eher entweder unmittelbar die Sammlung der in den verschiedenen Werken des Praepositinus enthaltenen Distinctiones sein oder der Auszug aus einer solchen Sammlung. — L. (S. 163) nimmt auf Grund einer Hs. gegen die ganze übrige Tradition an, daß an einer Stelle des Textes nicht Praepositinus, sondern Petrus [Lombardus] zu lesen ist. Das mag vielleicht berechtigt sein. Allein die angeführte Stelle kann ich bei Lombardus l. 1, d. 23 nicht finden. S. 8 A. 2 ist wohl, damit der Satz einen Sinn erhält, für noverit noviter einzusetzen. Der S. 130 A. 4 erwähnte Kanzler ist nicht Guiard, sondern Philipp, wie ich andern Ortes zeige.

Die Hs. der Ambrosiana (S. 159) hat die Bezeichnung H. 168 inf. Es sei noch besonders hingewiesen auf Cod. 80 Laud. der Bodleiana, der aus Mainz stammt. Er enthält neben der von L. angeführten Summa des Praepositinus ff. 117^{r}—198^{v}(?) einen „liber questionum theologie“: „Breves dies hominis sunt et numerus mensium eius infra primos limites cohartatur“, der mit Praepositinus eng verwandt ist. — Ein Artikel in NewSchol 1 (1927) 307—319 faßt die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammen.

Fr. Pelster S. J.

[Balič, Charles,] Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre Livres des Sentences. Etude Historique et Critique (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique Fasc. 1). gr. 8° (XVI u. 369 S.) Annexe: Table schématique des manuscrits et éditions des Commentaires de Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Louvain 1927, Bureaux de la Revue. *Fr* 50.—

Scotus hat sein Hauptwerk, das „Opus Oxoniense“, unvollendet hinterlassen. Von der Pariser Vorlesung über die Sentenzen besitzen wir „Reportata“, d. h. Nachschriften von Schülern. Außerdem gibt es zum ersten und vierten Buche „Reportata“, die Scotus selbst korrigiert und erweitert hat. Dazu kommen die sog. Additionen des Oxforder Franziskaners Wilhelm von Alnwick. Daß infolge dieser Tatsachen die Überlieferung recht verwickelt wurde und große Gefahr von Mischtexten vorhanden war, ist einleuchtend. B. setzt die im letzten Jahrzehnt begonnenen Arbeiten fort, und es ist ihm gelungen, ein sehr reichhaltiges Material zusammenzubringen. Auf Grund desselben ist vor allem der handschriftliche Zustand des „Oxoniense“ wesentlich geklärt. Wir haben die „Ordinatio“, den von Scotus selbst herrührenden Teil, von den Einschüben zu unterscheiden, die in der Hauptsache aus den „Reportata“ herrühren, im zweiten Buch auch aus den Additionen des Alnwick. B. gibt hier eine Menge wertvoller Einzelbemerkungen über den Zustand der Hss. und Drucke, die bei der wissenschaftlichen Benutzung des „Oxoniense“ unentbehrlich sind. Der weitaus größte Teil des Werkes ist freilich in der „Ordinatio“ enthalten; doch gibt es, zumal im zweiten und dritten Buch, bedeutende Lücken. Eine wesentliche Hilfe bieten hier schon die alten Drucke.

Wenn diese Feststellungen durchaus in der Linie der bisherigen Forschung liegen, so sind andere Behauptungen wirklich umwälzend. Scotus hat um 1298 zu Oxford die Erklärung der Sentenzen begonnen. Von dieser Erklärung besitzen wir in Cod. 178 der Bibliothek von S. Antonio in Padua das erste Buch, in Cod. 1449 der Staatsbibliothek Wien das zweite. Das vierte Buch ist nicht kommentiert (242); 1302—1303 erklärte Scotus zu Paris das erste und vierte Buch; diese Erklärung findet sich in Cod. Fol. 69 Worcester; das zweite und dritte Buch dieser „Reportata“ bestände aus verschiedenen Stücken (243 129 134 199). Die sog. „lectura completa“ soll

„Oxoniense" voraussetzen und die Frucht einer Pariser Vorlesung sein. Das vierte Buch hätte Scotus ein zweites Mal 1306 in Paris erklärt (Reportata maiora; 222). Die „Reportata maiora" des ersten Buches sollen die Additionen, die in Wirklichkeit wieder eine primitivere Form (Cod. 15907 Paris) voraussetzen, irgendwie zur Grundlage haben. Der Schluß der Untersuchungen zu den beiden ersten Büchern lautet jedesmal: Scotus hat zum wenigsten viermal dieses Buch erklärt. Für die beiden letzten Bücher ist er weniger bestimmt. Da ich in einem Beitrag der ThRev 1929, 145 bis 152 die Unhaltbarkeit dieser Behauptungen beleuchtet habe, kann ich mich hier auf Hervorhebung der allerwichtigsten Punkte beschränken, indem ich für weitere Begründung auf den genannten Artikel verweise. B. hat sich leider durch die verwickelte Überlieferung dazu verleiten lassen, Schichten auch dort zu sehen, wo sie gar nicht vorhanden sind; ebenso ist er sich über die Natur der „Reportata" nicht klar geworden und deshalb geneigt, bei Verschiedenheiten in diesen Nachschriften auf verschiedene Vorlesungen zu schließen. Endlich ist der Charakter der Additionen völlig verkannt.

Im einzelnen ist zu sagen: Das „Ur-Oxoniense" in Cod. 178 Padua ist nichts anderes als ein Auszug aus „Oxoniense", auf welches sogar verwiesen wird. L. 2 in Cod. 1449 Wien, zu dessen endgültiger Bestimmung die gebrachten Proben nicht ausreichen, scheint eine Kontamination. Für ein Werk des Scotus finde ich keinerlei Beweise. Scotus erklärte in Paris vor 1305 nicht nur l. 1 und l. 4, sondern auch l. 2 und l. 3, d. 1—17. Dies zeigt klar die alte Bezeichnung „reportacio Parisiensis", ferner die Tatsache, daß die vier Bücher in der ältesten Hs. Fol. 69 Worcester ein einheitliches Ganze bilden mit altem einheitlichen Inhaltsverzeichnis, endlich ein Verweis in l. 2, d. 1 auf l. 4, d. 1 und ein „baccalarius socius" aus dem Dominikanerorden. Die „lectura completa" ist nicht in Paris entstanden, da in Paris die „Magistri" zu der Zeit nicht über die Sentenzen lasen und da sie auf die Pariser Vorlesungen von 1303 als auf Vorlesungen in „Paris" hinweist. Irgend welche Anzeichen für Schichtung in dieser „Lectura" dürfte B. nicht beigebracht haben. Die Additionen des Alnwick setzen „Oxoniense" voraus, sind also erst nachher, ziemlich sicher überhaupt erst nach dem Tode des Scotus entstanden. Die „sogenannte" Urform der Additionen in Cod. Par. 15907 setzt die Additionen und „Oxoniense" voraus, aus dem sie die Additionen ergänzt. Infolgedessen liegen die „Reportata maiora" vor den Additionen, wie bereits Pelzer gezeigt hatte. Aus allen innern und äußern Kriterien ergibt sich immer wieder, daß „Oxoniense" das letzte Werk des Scotus ist, das jedoch nicht „unmittelbar" aus einer Vorlesung entstanden sein dürfte. Es sprechen gute Anzeichen dafür, daß Scotus bereits vor 1302 in Oxford die Sentenzen kommentierte. Diese Erklärung ist aber bis jetzt unbekannt. Es scheint, daß wenigstens die „lectura completa" die Frucht einer Vorlesung in einem englischen Konvent ist, während für die „Reportata maiora" des ersten und vierten Buches eine Überarbeitung der Par. einstweilen genügen dürfte. Ich glaube, daß diese Behauptungen den Vorteil haben, sich auf die festen Tatsachen der handschriftlichen Überlieferung und auf die historischen Verhältnisse zu stützen. Zugleich klären sie das Chaos in den Aufstellungen von B.

Die Arbeit enthält noch eine Reihe von Einzeluntersuchungen über Stücke der Überlieferung, die mit Scotus in Beziehung stehen. In den alten Drucken werden Oxoniense l. 1, d. 16 und d. 17, q. 3 als „questio cancellarii" bezeichnet. Wer ist der „cancellarius"? Was bedeutet „questio cancellarii"? Fol. 69 Worcester schreibt dafür „3ª questio God." Es ist also Gottfried von Fontaines gemeint. Tatsächlich war nun Gottfried nicht Kanzler von Paris, da von 1302 bis 1309 Simon von Guiberville nachweisbar ist (vgl. Denifle, Chart. II xv), es sei denn, daß man annehmen wollte, Gottfried habe in der kurzen Zeit vor Amtsantritt Simons die Würde innegehabt, wofür aber kein Beweis vorliegt. Besser ist es wohl, die auch

sonst vorkommende Bezeichnung bei Gottfried darauf zurückzuführen, daß er als ältester Lehrer mehrfach die Vertretung des Kanzlers übernahm (vgl. FranzStud 1923, 14). Was bedeutet die Bezeichnung? B. meint, Gottfried sei als Opponent aufgetreten. Nach Analogie einer Reihe von andern Fällen, wie sie zumal in Cod. 158 von Assisi und Cod. Q. 99 Worcester sich finden, möchte ich wenigstens für d. 17 annehmen, daß Gottfried als „magister regens" eine Disputation hielt, in der Scotus, wie es für „baccalaurei" Pflicht war, gegen einen Respondens, der die Ansicht Gottfrieds vertrat, argumentierte. Bald nachher hat dann Scotus dieselbe Frage in der Sentenzenvorlesung behandelt und dort die Frage im Sinn des Arguenten, der er ja selber war, gelöst. Die Disputation hört man aus dem Text der „Reportata" noch deutlich heraus.

Wichtiger sind die Fragen, die sich an die „Notabilia cancellarii" in Cod. Fol. 69 Worcester knüpfen. Diese „Notabilia" sind von B. durch größere Auszüge einigermaßen zugänglich gemacht. Sie spiegeln die Geisteskämpfe wider, die durch Scotus, zumal auch durch die Erklärung des dritten Buches in Paris entfacht wurden (188). Der Kanzler sei Gottfried von Fontaines (192 f. 172), der determinierende Magister sei Scotus (198), in der Frage hingegen über die Wirksamkeit der Sakramente sei Scotus Angreifer (237). B. betont, daß in diesen „Notabilia" ein Beweis für die Richtigkeit der alten Tradition von dem Disput über die Unbefleckte Empfängnis liege. Leider ist sich B. über den Charakter dieser „Notabilia" nicht völlig klar geworden. Ein Vergleich mit ähnlichen Zusammenstellungen zeigt, daß es sich um Notizen eines angehenden Magisters handelt, die durchaus keinen einheitlichen Charakter tragen; Auszüge, Abschriften, „Reportata" laufen ineinander über. Die „Notabilia" sind Auszüge — vorzüglich, aber nicht ausschließlich — aus dem Kommentar des Cancellarius; sie enthalten auch (167 f.) zwei Dispute zwischen einem Franziskaner und Dominikaner, ferner Lesefrüchte, die zur Formulierung von Definitionen und Beweisen dienen (172 f.).

Den zweiten Teil (169—172 173—181) bilden eine „Quaestio disputata" über den Unterschied von Attributen und Wesenheit in Gott und zusammenhängende Fragen über die Relationen. Der „terminus post quem" der Niederschrift läßt sich annähernd bestimmen. Wie das oft geschah, sind auch hier die „Notae" auf den freigebliebenen Raum vor und nach der Hauptschrift (hier der Kommentar zum vierten Buch) nachträglich geschrieben — sonst wäre die Trennung in zwei Teile unverständlich; vermutlich war dieser Raum ursprünglich für die fehlenden Distinktionen von l. 3 bestimmt, für die auch im Inhaltsverzeichnis f. 159^{v} frei gelassen wurde. — Da es nun im vierten Buch f. 254^{v} heißt: „Nota secundum fratrem J. Dons in suo quolibet quod corpus potest esse sine ubi, virtute divina", so sind die „Notabilia" nicht vor 1306 verfaßt. Zu dieser Angabe stimmt vorzüglich die Erwähnung des Herveus f. 160^{v} „probatur per raciones quas ponit Herveus" und die Tatsache, daß ff. 267^{r}—363^{v} die anonyme Erwiderung des Herveus auf die „Quodlibeta" des Heinrich von Gent steht, die er als Baccalaureus verfaßte. Er wurde Magister 1307. Daraus folgt zunächst, daß der Cancellarius nicht Gottfried ist, der vor zwei Jahrzehnten über die Sentenzen las und zudem unseres Wissens nicht Kanzler war, sondern wohl sicher Simon von Guiberville (1302—1309).

Bei diesen „Notabilia Cancellarii" ist zweitens zu beachten, daß schon das neunte „Notabile" (162) über die Einführung des Festes der Unbefleckten Empfängnis f. 161^{r} wörtlich aus der entsprechenden Frage des Wilhelm von Ware genommen ist (vgl. die Ausgabe von Quaracchi 1904). Damit schwindet das einzige Fundament, das B. in den „Notabilia" für die legendäre Pariser Disputation des Scotus finden kann (196). Entschieden besser steht es mit der Echtheit der Frage über das Verhältnis von Substanz und Attributen in Gott (169); denn in Cod. Vat. 890 wird eine Frage Scotus

zugeschrieben, die fast genau denselben Wortlaut hat und deren Auszug stark an unsere Frage erinnert (195). Hier liegt positive Wahrscheinlichkeit vor. Vermutlich ist der erste Obiciens „Magister Rad. de Anstet" identisch mit dem sicher verderbten magister Radulphus de Hotot in der Unterschrift vom 25. März 1307 oder 1308 bei Denifle, Chart. II 127, n. 664. Bei dem Fragenkomplex über die Relationen ist die Möglichkeit der Echtheit nicht von vornherein abzuweisen, sondern ernstlich zu untersuchen; ein positiver Beweis ist noch nicht geliefert. Die Fragen endlich über die Wirksamkeit der Sakramente, die von einem Dominikaner stammen (Herveus?), haben keine Beziehung zu Scotus, wie B. behauptet; denn die zweite Ansicht, hinter der B. Scotus sucht (230), ist die Meinung des Heinrich von Gent, während Bonaventura Vertreter der ersten Ansicht ist. Die Aufnahme in die Worcester-Hs. erklärt sich höchst einfach aus dem Sammelcharakter; folgt ja bald darauf das Werk des Herveus. Als Schreiber der „Notabilia" vermute ich den Mönch von Worcester Johannes a S. Germano, der um 1310 Magister in Paris war und durch den „anscheinend" auch die Fragen des Thomas von Bailly und der Sentenzenkommentar des Herveus in die Kathedralbibliothek gekommen sind.

Besondere Erwähnung verdienen die Proben des Anhangs, in denen Fragen aus dem (unechten) „Ur-Oxoniense", aus den (nach dem Tode des Scotus verfaßten) Additionen des Wilhelm von Alnwick, aus der noch unbestimmten Kontamination des Cod. 1449 Wien und endlich aus der „lectura completa" geboten werden. Leider hat B. bei der „lectura completa" nicht bestimmt, ob Cod. Balliol 206 (a. 1462) eine direkte Abschrift von Cod. Merton G. 32 (Coxe 62, a. 1453) ist, wie man dies beim gleichen Schreiber vermuten kann. Er nimmt vielmehr einmal die zweite und dann die erste Hs. als Grundlage der Ausgabe.

Wenn somit das Werk von B. in seinen Grundlinien und neuen Hypothesen sich wohl sicher nicht durchsetzen wird, so muß doch dankbar anerkannt werden, daß die Forschung aus ihm nicht nur reiche Anregung schöpfen wird, sondern auch wertvollstes Material. Für die Erkenntnis des Verhältnisses, das die verschiedenen Drucke und Hss. des „Oxoniense" zur Ordinatio, den „Reportata" und den Additiones des Alnwick haben, bedeutet die Arbeit einen wesentlichen Fortschritt. Fr. Pelster S. J.

Baeumker, Cl., Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Hrsg. von M. Grabmann (Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters. Bd. 25, Heft 1/2. gr. 8° (VIII u. 284 S.) Münster 1928, Aschendorff. *M* 12.75.

Ein schönes Denkmal hat dem Begründer der „Beiträge", Clemens B. (gest. 1924), sein Freund und Amtsgenosse, der jetzige Herausgeber dieser Sammlung, gesetzt, indem er eine Reihe von Aufsätzen B.s, die schon früher erschienen, aber von B. kurz vor seinem Tode noch überarbeitet und erweitert worden waren, neu herausgab. Das Wertvollste dieses Sammelbandes ist wohl der Einführungsaufsatz Grabmanns: „Cl. B.und die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie" (1—38). Wie es auch sonst Grabmanns Art ist (z. B. bei der Würdigung des Suarez in der Innsbrucker Suarezfestschrift), geht der Artikel weit über das Bild einer Einzelpersönlichkeit hinaus und wird zu einem Durchblick durch die Geschichte der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, wie man ihn besser bis jetzt nicht findet. Im Rahmen der Entwicklung dieses Forschungsgebietes zeichnet Grabmann B. als den bahnbrechenden Erforscher und bringt uns die Methode seines wissenschaftlichen Arbeitens nahe: quellenmäßige Untersuchung der Philosophie der „Artisten" und besondere Berücksichtigung der Beziehungen der Scholastik zur arabisch-jüdischen Philosophie; wegweisende Anwendung der philologischen Grundsätze der Editionsmethode und -technik auf das Gebiet der mittelalterlichen Philo-

sophie; vor allem die Gründung der „Beiträge" als Zentralorgans für die Veröffentlichung von Texten und Untersuchungen, wodurch sein Lebenswerk eine über die Arbeit eines einzelnen Gelehrten weit hinausgreifende Größe annahm; endlich seine mustergültigen Editionen und Arbeiten über Ibn Gebirol, Siger, Witelo, Alfarabi usw. Diese Arbeiten sind charakterisiert durch die Verbindung von philologischer Exaktheit und paläographischer Sicherheit mit eindringender Herausarbeitung der ideengeschichtlichen Entwicklung und tiefer spekulativer Durchdringung der gemeinsamen und differenzierenden philosophischen Gedanken und Probleme des mittelalterlichen Denkens. Mit Recht betont Grabmann: „Wenn einzelne katholische Philosophen der Gegenwart für diese historische Editions- und Forschungsarbeit wenig Verständnis aufbringen und B. den Mut zur selbständigen Lösung philosophischer Fragen abstreiten, so ändert dies wenig an dem Wert von B.s Lebenswerk vor dem Forum ernster, nicht mit Augenblickserfolgen tändelnder Wissenschaft. Die Wissenschaft wird B.s Editionen noch dankbar benützen, wenn die geistvollen Einfälle geschichtslosen philosophischen Schriftstellerns längst vergessen sind" (16). Und auch aus einem andern Grunde stehen alle katholischen Philosophen Deutschlands in B.s Schuld. Ist es doch „zu einem nicht geringen Teile der wissenschaftlichen Lebensarbeit B.s zu verdanken, daß man auch in nichtkatholischen Kreisen die Scholastik unter Abstreifung alter, aus der Zeit der Humanisten und Reformatoren überkommener Vorurteile als eine große wissenschaftliche Leistung zu bewerten begonnen hat" (32).

In dem 1. Aufsatze „Der Sophist Polyxenos und sein Argument vom τρίτος ἄνθρωπος (S. 39—57, überarbeitet) konnte B. 1879, in seiner Gymnasiallehrerzeit in Münster, den jungmegarischen Dialektiker P. als Urheber des Argumentes vom τρίτος ἄνθρωπος nachweisen und dadurch einen entscheidenden Einwand gegen die Echtheit des platonischen „Parmenides" hinfällig machen. Diese Arbeit hatte Bedeutung als Glied der Gegenbewegung gegen die damals herrschende Hyperkritik Ueberwegs und Schaarschmidts in Sachen der platonischen Dialoge. — Mustergültig ist die Art, wie im 3. Aufsatz „Aus Jahresberichten über die abendländische Philosophie im Mittelalter" (101—139) die Abschnitte von bleibendem Interesse (z. B. die Besprechung der ersten Bände der leoninischen Thomasausgabe; die Einteilung der Geschichte in „Hochscholastik" usw., die auf B. zurückgeht) aus den verschiedenen Jahresberichten ausgewählt und zu einer neuen Einheit gestaltet sind. Störend wirken hier nur die unrichtigen und sich widersprechenden Angaben über das erste Erscheinen der Teile dieses Aufsatzes. Richtig muß es S. VII heißen: ArchGPh V (1892) 113—138 557—577; X (1897) 247—289; XXII (1909) 129—139; ZPsych 46 (1908) 439—449. Der 6. Aufsatz „Das pseudohermetische Buch der 24 Meister" (194—215, revidiert, bereichert und berichtigt) ist wirklich ein „Kabinettstück feinsinniger ideengeschichtlicher Untersuchung und vollendeter Editionstechnik".

Grabmann betont in der Einleitung, er habe die Aufsätze so in den Druck gegeben, wie B. sie hinterlassen habe und auch auf Ergänzungen und Nachträge inzwischen erschienener Literatur verzichtet. Bei allem Verständnis für diese vornehme, pietätvolle Zurückhaltung gegenüber dem verstorbenen Freunde bedauern wir doch, daß der verehrte Herausgeber nicht aktiver vorangegangen ist. Das betrifft zunächst die Auswahl der hier wieder abgedruckten Aufsätze. Der Sinn und Wert eines solchen Sammelbandes besteht ja gerade darin, daß schwer zugängliche, zerstreute Publikationen weiteren Kreisen nähergebracht werden. Nun ist der S. 255—275 fast völlig unverändert wiedergegebene Aufsatz über „Dom. Gundissalinus als philosophischen Schriftsteller" bereits d r e i m a l publiziert, nämlich, abgesehen von dem S. VII angegebenen „Compte rendu" (Freiburg i. S. 1898) auch in der RevThom 5 (1897) 733—745 unter dem Titel „Les écrits philosophiques de Dom. Gund.", endlich 1899 in deutscher Sprache als selb-

ständiges Buch bei Aschendorff in Münster. — Noch mehr gilt dieses Bedenken für den umfangreichsten der acht Aufsätze, „Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie“ (58—100). Gewiß gehört er zu dem Schönsten, was B. über die mittelalterliche Philosophie geschrieben hat. Allein, obschon diese Abhandlung 1907 in der von P. Hinneberg herausgegebenen „Internationalen Wochenschrift“ erstmalig erschienen ist, kann man sie schwerlich zu den „Aufsätzen“ B.s rechnen; sie bildet vielmehr als „Einleitung“ einen organischen Teil der Geschichte der „christlichen Philosophie des Mittelalters“ in dem von P. Hinneberg herausgegebenen Sammelwerk „Kultur der Gegenwart“ (I 5). In dieser Buchform erschien die Abhandlung bereits in drei Auflagen, 1909, 1913 und 1923 (Neudruck mit ergänzenden Nachträgen). Da diese weitverbreitete Philosophiegeschichte in allen Bibliotheken leicht zugänglich ist und sich jedenfalls auch in jeder Privatbibliothek finden wird, in der die „Beiträge“ vorhanden sind, ist ein durchschlagender Grund für die Aufnahme in diese „Gesammelten Aufsätze“ schwer ersichtlich. Die sechs Zusätze im Text von wenigen Zeilen und einige neue Anmerkungen — wertvoll für die baldige Neuauflage der „Kultur der Gegenwart“ — dürften schwerlich als Grund dafür genügen.

Dadurch wäre Raum gewonnen worden für die Aufnahme anderer schwerer zugänglicher Baeumker-Aufsätze, etwa für die beiden Akademiereden über Alfred von Sarashel und Petrus von Hibernia, für den Aufsatz „Eine bisher unbekannte mittelalterliche Übersetzung . . . des S. Empiricus“ usw.

Auch bezüglich der Form hat sich Grabmann unseres Erachtens zu große Zurückhaltung auferlegt. Die anregende und anschauliche Abhandlung über den „Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters“, ursprünglich als Kaiser-Geburtstagsrede gehalten, hätte an bleibendem Werte gewonnen, wenn sie von dem Zeitbedingten, von der langen Einleitung mit dem kühnen Brückenbau von der Tagesfeier zum Thema und von dem Kaiserhoch am Schluß losgelöst worden wäre. Das Gleiche dürfte von den beiden Aufsätzen über mittelalterlichen Platonismus gelten, deren häufige Wiederholungen durch eine Verschmelzung sich unschwer hätten vermeiden lassen. Vor mehreren Jahren ist nun die wertvolle Untersuchung des Heidelberger Philosophiehistorikers E. Hoffmann „Platonismus und Mittelalter“ (Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—1924, Leipzig 1926; vgl. Schol 3 [1928] 439 f.) erschienen, die eine gründliche Auseinandersetzung mit den obigen Baeumker-Aufsätzen und eine Widerlegung bzw. Verbesserung und schärfere Formulierung der Darlegungen B.s darstellt. Da die Grundthese Hoffmanns (Plotinismus im Mittelalter, nicht Platonismus) wohl sicher richtig ist, so hätten die beiden Aufsätze B.s, wenn sie neu gedruckt werden sollten, einer Auseinandersetzung mit Hoffmann, jedenfalls einer Bezugnahme auf ihn, als Ergänzung bedurft.

Ein vollständiges Lebensbild B.s, für das seine Tagebücher und seine weitausgedehnte Gelehrtenkorrespondenz als wertvolle Quellen vorliegen, ist nach Grabmanns Ansicht noch zu schreiben. Hoffentlich schenkt Grabmann selbst uns bald diese Biographie, ebenso wie einen 2. Band gesammelter Baeumker-Aufsätze in dem oben angeregten Sinne. Inzwischen werden die zahlreichen Baeumker-Schüler, zu denen sich auch der Rezensent rechnen darf, für das hier Gebotene dem Herausgeber aufrichtig dankbar sein. W. Hentrich S. J.

Brandenstein, Freiherr Béla v., Grundlegung der Philosophie. Dritter Band. gr. 8° (XXVI u. 629 S.) Halle 1927, Niemeyer. *M* 26.—; geb. *M* 28.—

B. bietet uns in diesem Bande „diejenige philosophische Untersuchung, welche immer im Mittelpunkte der philosophischen Forschung und des philosophischen Interesses stand“, die philosophische Untersuchung der Wirklichkeit, die Metaphysik. Naturgemäß baut sie auf der Ding-, Gehalt- und Formenlehre auf, die er im ersten Bande behandelt hat (s. Schol 3

[1928] 269 ff.). Das Kernstück der „Metaphysik" bilden die Erörterungen über das „Weltbild". Für ihr Verständnis ist der erste Abschnitt grundlegend, „Der Aufbau", während der dritte und letzte Abschnitt aus den erzielten Ergebnissen metaphysischer Forschung die „metaphysischen Kategorien" gleichsam herausschält. Im ersten Abschnitt sind vor allem die Untersuchungen über die Wechselreihe und das Problem der Kausalität ausschlaggebend. B. hält eine anfangslose Wechselreihe für metaphysisch unmöglich.

Wichtiger als die Erörterungen über die Wechselreihe sind die Untersuchungen über das Problem der Kausalität. B. hält eine „mechanische" oder „transeunte" Kausalität für unmöglich, versteht aber unter „mechanischer Kausalität" einen Vorgang, bei dem die Ursache sich ganz oder teilweise in die Wirkung verwandelt. Er erkennt nur ein bewußtes freies Bewirken an. Das Bewirken steht eben in wesentlicher Beziehung zum „Setzen", das das wesentlichste und erste Moment im Wirken ist. Den Begriff des „Setzens" hat er im ersten Bande erörtert. Jedes Setzen schließt ein Sichsetzen ein, das ein freies, also bewußtes, und zwar selbstbewußtes Selbstbestimmen ist. Jede Ursache ist also ein Wille und Verstand, eine psychische Person, ein individueller Geist. Daraus ergeben sich die wesentlichen Züge des „Weltbildes". Alle Kräfte in der Welt sind geistige Wesen, auch die Naturkräfte, z. B. die Gravitationskraft. Dementsprechend muß eine Dreiheit der Range aller Wesen unterschieden werden. Das Wesen ersten Ranges ist die erste, unerschaffene Ursache, Gott, der eminent alle Wirkungen in sich schließt; außerdem gibt es Ursachen zweiten Ranges, die unmittelbare Wirkungen der Ursache ersten Ranges sind — Naturkräfte, Menschengeist; und schließlich sind die Glieder der Wechselreihe wirkliche Dinge dritten Ranges, die selbst keine Ursachen mehr sein können, aber zumeist unmittelbare Wirkungen der Ursachen zweiten Ranges sind.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Auffassungen B.s sich konsequent aus seiner Auffassung des „Setzens" ergeben. Diese Auffassung des „Setzens" erscheint aber nicht begründet. Die Notwendigkeit des allgemein gültigen Kausalgesetzes läßt sich nur aus der Lösung des Kontingenzproblems gewinnen. Daraus folgt, daß wohl die adäquate Ursache aller Wirkungen eminent die Wirkung in sich schließen und selbsttätig frei sein muß, daß also folgerichtig Gott zur Hervorbringung aller Wirkungen mitwirken muß (Lehre vom „concursus divinus"), nicht aber, daß die sog. zweiten Ursachen eminent die ganze Wirkung in sich schließen müssen. Es genügt, daß die Wirkung in innerer Seinsabhängigkeit von der zweiten Ursache entsteht, was auch bei notwendig wirkenden Ursachen der Fall ist, zu deren Wesen es keineswegs gehört, daß sie ganz oder auch nur teilweise in ihre Wirkung übergehen. Dementsprechend ändert sich denn auch das Weltbild in dem Sinne, daß die Naturkräfte nicht geistig sind und mit den Massenteilchen (Protonen und Elektronen?) — diesen immanent — eine Substanz bilden. Diese Folgerungen zeigen, von welch weittragender Bedeutung die grundlegenden Erörterungen des ersten Bandes sind.

Das meiste Interesse beanspruchen die Darlegungen B.s über Gott und Schöpfung. Es möchte scheinen, daß infolge der Gehalt- wie der Formenlehre die entwickelte Gotteslehre weder von deistischen noch pantheistischen Einschlägen frei sei. In der Tat lehnt aber B. den Deismus wie jede Form des Pantheismus ganz entschieden ab. — Er schreibt mir hierüber brieflich: „Mein Satz von der Wechselreihe schließt ganz scharf jeden Pantheismus und Deismus aus. Da nichts Veränderliches ewig sein kann, sondern in Wechsel und Existenz absolut begonnen haben muß, kann die wechselfähige, zufällige Wirklichkeit weder Gott noch irgendwie Gottes Teil sein. Als absolut Entstandene kann sie auch keineswegs irgendwie neben Gott sein, sondern rührt in ihrem vollständigen Realitätsinhalt von seiner Schöpfertätigkeit, unmittelbar oder mittelbar, in letzter Linie her, und er enthält ihren vollständigen Realitätsinhalt (Entitätsinhalt) eminent

in seiner unendlichen schöpferischen Tätigkeit. Meine Universalien — die eigentümlichen Formen — geben da auch keinem Pantheismus Raum, weil jede identische Bestimmtheit von Gott und Welt nur mit — unendlichem — Rangunterschied gilt, was dem alten scholastischen analogice im Wesen gleichkommt. Und meine Theorie von den Naturkräften läßt keinen Deismus aufkommen, weil diese Kräfte von Gott abhängige, zeitliche Geschöpfe Gottes sind, so wie unsere Seele."

Um alle Mißverständnisse zu vermeiden, wäre es sehr wünschenswert, wenn die Gehalt- und Formenlehre in ihrem Verhältnis zur Lehre von den „absolut betrachteten Naturen" scharf gekennzeichnet würde. Daraus ließen sich dann auch leichter die Beziehungen zwischen dem Problem des „Setzens" und der „Kausalität" und dem der „Kontingenz" aufzeigen. Die — in den wichtigsten Fragen wohl nur scheinbaren — Unterschiede von der patristisch-scholastischen Philosophie würden dann vielleicht von selbst wegfallen. Um so fruchtbarer würde sich die metaphysische Intuitionskraft und Tiefe auswirken, die B. auch in diesem Bande offenbart. Fr. M. Sladeczek S. J.

Probleme der Gotteserkenntnis. Abhandlungen von Adolf Dyroff, Artur Elfes, Karl Feckes, Joseph Gredt, Artur Schneider, Gottlieb Söhngen (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Bd. II, Heft 3). gr. 8° (224 S.) Münster 1928, Aschendorff. *M* 8.70; geb. *M* 10.50.

Eine Reihe bedeutsamer und gegenwärtig sehr umstrittener Probleme der Gotteserkenntnis werden in diesen Abhandlungen erörtert.

Im ersten, „Metaphysik und Gotteserkenntnis" betitelten Beitrag kennzeichnet G. Söhngen die verschiedenen nachkantischen Auffassungen von „Metaphysik". Indem Kant die Metaphysik aus dem Gebiet der theoretischen Vernunft in das der praktischen verwies, wurde er zum Vater aller neuzeitlichen irrationalen Metaphysik. Auch die philosophische Rückwendung zur Metaphysik im ersten Viertel unseres Jahrhunderts erweist sich der Hauptsache nach als ein Wiederaufleben nicht der Metaphysik als rationaler Wissenschaft im Sinne der Scholastik, sondern einer irrationalen Metaphysik unter dem Einfluß Kants, was besonders hinsichtlich Schelers und Nicolai Hartmanns gezeigt wird. „Der Vater der neuen, irrationalen Metaphysik ist Kant, wie Aristoteles der Vater und Altmeister der rationalen Metaphysik" (49).

A. Schneider behandelt das so außerordentlich wichtige Thema „Kausalgesetz und Gotteserkenntnis". In einleuchtender Weise wird die grundlegende Bedeutung des Kausalgesetzes für alle Gotteserkenntnis dargetan. Ein doppeltes besagt dieses Gesetz: jedes Geschehen hat eine Ursache, und: jedes nicht notwendige Sein hat eine Ursache. Die Erklärungsversuche von Hume, Kant, J. St. Mill, Sigwart, Cohen, Hagemann, Stöckl, Franzelin, Geyser, Becher, Sawicki erscheinen nicht befriedigend. Sch. versucht darum einen andern, originellen, aber kaum befriedigenderen Weg: „Naheliegender und einfacher erscheint es vielmehr, das ontologische Kausalgesetz (und zwar sowohl seiner genetischen wie ontischen Fassung nach) als durch das logische Gesetz des Grundes gefordert anzusehen. Für jede Behauptung verlangt das Denken einen Grund und dementsprechend für das Geschehen oder (nicht notwendige) Sein eine Ursache. So erweist sich das Kausalgesetz als das objektive Korrelat des Satzes vom Grunde und läßt sich von diesem aus rechtfertigen" (77). Die logische Rechtfertigung des Satzes, daß alle wahre Erkenntnis einen Wahrheitsgrund haben muß, wird in der Denknotwendigkeit dieses Satzes gesehen: „Der Umstand, daß diese Voraussetzung sich erkenntnistheoretisch als unbedingt notwendig erweist, gibt ihr den Stempel der Wahrheit" (78).

Reich an vielen interessanten Einzelheiten ist A. Dyroffs Untersuchung „Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus in der Scholastik".

Die Arbeit befaßt sich weniger mit dem gedanklichen Gehalt des Anselmischen Beweises als mit seiner geschichtlichen Umwelt, den geschichtlichen Voraussetzungen und Nachwirkungen. Es wird das Fazit gezogen: „Die Scholastik ist in ihrer Haltung zum Anselmischen Beweis bis in die neueste Zeit keineswegs einhellig. Sie ist es auch nicht in der Art der Widerlegung" (114). — Angebracht und lehrreich wäre wohl ein Eingehen auf Hegels Stellungnahme zum ontologischen Beweis gewesen, zumal auf den in den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes ausgesprochenen Gedanken: „Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in Einem Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seins" (7. Vorl.). In diesem Gedanken nämlich ist Hegel scholastisch und stimmt nicht nur mit dem hl. Anselmus, sondern auch mit der Lehre des hl. Thomas überein, wonach der „intellectus" im strengen Sinne des Wortes, d. h. „secundum illam actionem, a qua nomen ‚intellectus' imponitur", immer und notwendig wahr und immer und notwendig seiner Wahrheit sich bewußt ist (vgl. Quaest. disp. de ver. q. 1, a. 12).

Gegenstand der nun folgenden Untersuchung von J. Gredt ist „Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben". Verfasser gesteht von sich, daß er lange Zeit wie Del Prado der Überzeugung gewesen sei, es könne außer den vom hl. Thomas Summa theol. 1, q. 2, a. 3 angegebenen fünf Gottesbeweisen keinen weiteren selbständigen und gültigen Gottesbeweis geben, und daß er auch heute noch den Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben in der Form, in der er gewöhnlich geführt wird, ablehne; jedoch habe ein eingehenderes Studium der Lehre des hl. Thomas von der im Menschen liegenden natürlichen Anlage zur natürlichen und auch übernatürlichen Seligkeit ihn dazu gebracht, diesem Beweis eine andere Form zu geben, und in dieser Form halte er ihn für einen selbständigen vollgültigen Beweis. Der Grundgedanke ist dieser: Es gibt ein unendliches Gut, Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit; dieses Gut aber ist Gott; also gibt es Gott. Daß das unendliche Gut, welches Gegenstand dieses Strebens ist, wirklich existiert, wird in recht eigenartiger Weise zu zeigen versucht: Wenn es im menschlichen Willen einen Naturtrieb gibt, der seine Artbestimmtheit empfängt vom unendlichen Gut als seinem Gegenstande, so ist dieses unendliche Gut nicht unmöglich, nicht in sich widerspruchsvoll (wäre es unmöglich, in sich widerspruchsvoll, so wäre auch das Streben nach ihm in sich widerspruchsvoll, unmöglich); wenn aber das unendliche Gut in sich nicht widerspruchsvoll ist, dann existiert es tatsächlich und notwendig. Die Durchführung dieses Beweisganges erscheint nicht immer frei von Künstelei. Wenn übrigens der Beweis aus den Möglichkeiten als selbständiger Beweis abgelehnt und auf den Beweis aus den Seinsstufen zurückgeführt wird, so sollte man meinen, es müsse nach des Verfassers Standpunkt von dem hier vorgeführten Beweis ein Gleiches gesagt werden.

Klar und tief leuchtet in unsere philosophische Gotteserkenntnis die Untersuchung von K. Feckes „Die Analogie in unserem Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung". Nachdem erst mehr äußerlich Grundlagen und Tragweite unserer Gotteserkenntnis, ihr negativer Charakter, schließlich ihre affirmativ-analoge Natur gekennzeichnet sind, geht die Untersuchung im zweiten Teil zur Klärung der tieferen Natur der Analogie über. In engem Anschluß an die Lehre des hl. Thomas, unter Berücksichtigung der bedeutendsten Interpreten (besonders Joh. a S. Thoma und Cajetanus) und neuerer Spezialarbeiten (Ramirez, Garrigou-Lagrange, Rohellec) werden Wesen und Arten der Analogie in wohltuender Klarheit bestimmt, womit der Weg zur Erklärung des analogen Charakters unseres Gotterkennens sich eröffnet und zuletzt die Bedeutung der analogen Gotteserkenntnis in metaphysischer und religiöser Hinsicht ersichtlich wird. Wenn wir in diesem letzten Abschnitt lesen: „Ohne die Lehre von der

Analogie sind unsere gesamten Gottesbeweise nicht tragbar", so ist dies wohl nicht so zu verstehen, als ob zunächst die Analogie unserer Begriffe zu erkennen und daraufhin erst ein gültiger Gottesbeweis möglich wäre, da sich doch erst in und mit der Gotteserkenntnis die Analogie herausstellt; im Ontologischen freilich muß die Analogie vorliegen, damit unsere Erkenntnis den Weg zu Gott finde.

Den Abschluß der Abhandlungen bildet eine Arbeit von A. Elfes „Der Stufenbau der Gotteserkenntnis". In weiter Schau werden hier Philosophie und Theologie ineins gesehen. Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft, im Licht des Glaubens, in der mystischen Schau, im Glorienlicht, das sind die Stufen, die den Bau der Gotteserkenntnis ausmachen. Einen innern Zusammenhang in diesem Stufengefüge sieht der Verfasser in der Immaterialität, die je nach ihren verschiedenen Graden die verschiedengradige Erkenntniseinigung der Seele mit Gott bedingen soll. In der Ausführung dieser Idee erscheinen thomistische Motive mit Gedanken Nicolai Hartmanns und Schelers in nicht immer durchsichtiger Weise gemischt.

L. Claßen S. J.

Szymanski, J. S., Gefühl und Erkennen. gr. 8° (204 S.) Berlin 1926, Karger. *M* 12.—

Verfasser verwendet die pathologische Methode: er sucht aus den Krankheitsfällen, bei denen die Erlebnisse einseitig vergröbert sind, manche Gesetzmäßigkeiten klarer zu finden, als sie das normale Leben zeigen würde. Das erste Drittel des Buches betrifft das Gefühlsleben. Die (höheren) intentionalen „Gefühlslagen" sind fünf: die beiden positiven, die die Psychologie Freude und Glück nennt, und die drei negativen, Kummer, Angst und Zorn. Neben dem Gefühlszustand werden bei den Kranken beschrieben die Selbstbewertung, die Neigung zur Tätigkeit, das Verhältnis zu Gott, zu den Menschen. Das Zentrale sieht Sz. in der Abart des Könnens: ob es ungehemmt erscheint oder bereichert oder im Gegenteil überhaupt nicht vorhanden oder gemindert oder gehemmt. Während die Gefühlslagen die ganze Persönlichkeit widerspiegeln, sind die „Gefühlszeichen" (die sinnlichen Gefühle der Psychologie) an einzelne Empfindungen geknüpft und werden mit ihnen lokalisiert. Sz. vermutet, daß sie entsprechend ihren Empfindungen spezifisch verschieden sind. Da er keine Gründe gibt, wird diese Vermutung gegenüber den gewichtigen Gründen Külpes kaum Eindruck machen; ebenso unwahrscheinlich ist, daß die Gefühlszeichen untergeordnete Teilerlebnisse ihrer Empfindungen und von ihnen unabtrennbar sind; die Stimmungslust Störrings beweist ja das Gegenteil. Unter „Antrieb" (= Streben) wird je nach den Umständen bald das Gefühl, bald der Wille verstanden. — Die Psychologie wird sich mit all diesen neuen Ausdrücken wohl kaum befreunden; denn die klare Scheidung von Gefühl und Streben ist eine ihrer Haupterrungenschaften, die man nicht wird rückgängig machen wollen. Desto willkommener sind dem Psychologen die vielen schönen Beschreibungen pathologischer Gefühls- und Strebezustände.

Mit dem „Erkennen" meint der Verfasser die Gewinnung von Überzeugungen. Bei den Kranken wird sehr einleuchtend die ausschlaggebende Rolle des „überwertigen Antriebes" durchgeführt. Bisweilen ist sichere Überzeugung ohne Erkenntnis von Gründen da; oder man beruft sich auf Stimmen, deutet Träume oder nichtssagende Ereignisse; einer liest aus einem Datum heraus, daß er zu großen Taten berufen sei; Tatsachen, die nicht passen, werden geleugnet, Erinnerungen gefälscht. Sz. wendet die Ergebnisse auf die normale Überzeugungsbildung an. Manche Beispiele der Wissenschaftsgeschichte wie Beobachtung beweisen den Einfluß des Gefühles auf das Urteil: so der Einfluß der Leidenschaften, der Gegensatz der Philosophien, die Fehlschlüsse, die Widersprüche. — Leider wird hier der berechtigte und unberechtigte Einfluß von Gefühl und Wille nicht genügend auseinandergehalten. Keine größere Denkarbeit wird ohne hin-

reichend starkes Motiv geleistet. In diesem Sinn sind auch die richtigen Erkenntnisse Zeugen des „Antriebes", d. h. der Gefühls- und Willensseite. Dagegen sollten aus dem Gefühl die falschen Überzeugungen erklärt werden. Dafür genügt nicht der Nachweis von Irrtümern, die oft rein intellektuell zu erklären sind. Ein Beispiel ist Verfasser selber: Er findet im scholastischen Seelenbegriff einen Widerspruch; denn diese Seele müßte zugleich als Lebensträger sterblich und als Vernunftträger unsterblich sein usw. Daß er dieser Schwierigkeit unterlag, darf man sicher nicht einem überwertigen Antrieb zuschreiben; viel näher liegt die Erklärung, daß er die Schwierigkeit aus einem Autor übernahm, der die naheliegende Lösung selbst nicht kannte. Auch in andern Fällen werden Widersprüche angenommen, die es nicht sind; daß z. B. die Scholastiker die Substanz aus den Akzidentien definierten und zugleich das Akzidens aus der Substanz, ist mir trotz jahrzehntelanger Beschäftigung mit der Scholastik unbekannt.

Auch der ganze Vorgang des Denkens wird eingehend behandelt. Bei der Bildung der Wahnidee finden sich drei Stufen: ein reines Gefühl; dann Vermutungen über Ursachen; endlich die Entdeckung, die plötzlich passiv erscheint. Das wird auf die normale Denkaufgabe übertragen: Der Anfang ist das Denkproblem, die Erwartung; dann auftauchende Lösungsversuche; schließlich die überraschend kommende fertige Lösung, passiv, nach langer Vorbereitung. Gewiß trifft das in manchen Fällen zu, so beim Sichbesinnen. Aber bei den gewöhnlichen Denkaufgaben hat man nach der heutigen Psychologie bewußte langsam fortschreitende Annäherung an das Ziel. Sicher ist es auch übertrieben, daß die fertige Erkenntnis immer in einem vom normalen abweichenden Bewußtsein auftauche, daß das ganze Handeln beim Denken das Herbeiführen einer Art Dämmerzustand sei. Am Schluß wird sogar die erste Stufe des Denkens mit ihrer bloßen Erwartung der lyrischen Betätigung zugeordnet, die zweite Stufe mit den verschwommenen Vorstellungen dem metaphysischen Denken (?), die dritte Stufe der fertig einfallenden Lösung dem exakten Denken.

Wenn vonseiten des Psychologen und Philosophen nicht weniges starken Widerspruch herausfordert, so bleibt es anregend, daß auf dem Gebiet des höheren Denkens und Fühlens die Geisteskrankheit und die normale Tätigkeit einander so eingehend gegenübergestellt werden.

J. Fröbes S. J.

Spann, Othmar, Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstellung des Idealismus auf allen Gebieten der Philosophie. I. Teil: Seinslehre, Gotteslehre, Geisteslehre, Naturphilosophie, Ideenlehre (Ergänzungsbände zur Sammlung Herdflamme, Bd. 3). 8° (XXVII u. 588 S.) Jena 1928, G. Fischer. *M* 16.—; geb. *M* 17.50.

Der um die philosophische Durchdringung der Nationalökonomie und Gesellschaftslehre von jeher bemühte Verfasser legt uns im 1. Bande eines in Anwendung seiner „Kategorienlehre" (1924) aufgebauten philosophischen Systems seine Seins-, Gottes-, Geistes-, Natur- und Ideenlehre vor. Der 2. Band soll die Gesellschafts- und Sittenlehre sowie die Geschichtsphilosophie bringen. Geschichtlich und systematisch werden alle philosophischen Stellungnahmen auf zwei zurückgeführt, den Idealismus und den Empirismus, die in der Sozialphilosophie als Universalismus bzw. Individualismus sich auswirken. Der idealistische Universalismus erkennt als Hauptkategorie die Ganzheit; da nun das individuelle Bewußtsein sich als abhängigen Teil einer übergeordneten Ganzheit erfaßt, ist damit schon die entschiedene Abkehr vom Subjektivismus und die Rückkehr zur Objektivität gefordert. Darum steht am Anfang seiner Philosophie nicht die Erkenntnislehre, sondern die Seins- und Gotteslehre. Das höchste Ganze ist Gott. Alles „ausgegliederte", abgeleitete Sein bleibt in der Ganzheit „rückverbunden". Alles Sein, vorab in Gott, ist „actus", d. i. „Schaffen"; Sein und Inhalt, oder Dasein und Wesenheit sind begrifflich identisch, in Gott und in allem End-

lichen. Da nun unserem richtigen Begriff immer Sein entspricht, folgt aus dem in uns ruhenden Begriff des höchsten Wesens, des Unendlichen, die Realität des Wesens Gottes und damit sein Dasein: Ontologisches Argument. Ja, „Gott" ist „das zuerst und am meisten von uns Erkannte" (165) — was wohl nur als Ontologismus gedeutet werden kann. Immerhin werden drei Gottesbeweise aus dem Ganzheitsprinzip dargeboten. Die Geistes- wie die Ideenlehre sind von einer anregenden Selbsterziehungslehre durchzogen. Überhaupt ist das Werk an treffenden und fruchtbaren philosophischen Einzelerkenntnissen, die zudem oft in ergreifender Schönheit geboten werden, überreich; es wird manchem den metaphysischen, philosophischen Eros mitteilen — und das ist unser Wunsch für das in vielem bedeutsame, schöpferische Werk!

Folgende Ergänzungen möchten vorab für die Fortsetzung des Werkes dienlich sein. Ob nicht das dualistische Schema, Idealismus—Empirismus, zu eng ist? S. setzt öfter Dinge gleich, die er selbst später trefflich zu unterscheiden weiß, während der uneingeweihte Leser notwendig getäuscht werden wird. Ein Beispiel: „Was bei Platon ‚Idee' heißt, heißt bei Aristoteles ‚Form', in der Scholastik ‚universale', bei Kant ‚Apriori' und ‚Ding an sich', bei Hegel ‚Begriff'" (XIX). Aus dieser Vereinerleiung folgt ferner das Bestreben, etwa Kant oder Hegel möglichst „idealistisch-objektivistisch" zu deuten; sogar das Spielen Hegels mit dem Widerspruchsprinzip wird nicht scharf abgewiesen (91; zur Anm. ebd.: „contraria" ist nicht „contradictoria"; der Satz, der auch bei Thomas stehen könnte — vgl. In Met. Arist. VII, lect. 6; X, lect. 6 —, ist nicht ein „Satz echter Widerspruchslehre"; er will sagen, daß der Ausgleich konträrer Unterschiede die Gemeinsamkeit in einem medium, in der Oberart, voraussetzt: contraria sunt sub eodem genere). Anzuerkennen ist die Betonung des Ontologischen und Deduktiven; aber entgegen dem scholastischen Axiom, was „quoad se" das erste, sei meist „quoad nos" das letzte, wird der Erkenntnisablauf oft zu sehr gewaltsam dem Seinsverlauf angeglichen und umgekehrt dem Verlangen nach logischer Deduzierbarkeit aus möglichst einem Prinzip, dem Ganzheitsprinzip, das ontologische Sein so sehr unterworfen, daß die Willkürfreiheit der Schöpfungstat Gottes und die Notwendigkeit des Empirischen für die Erkenntnis nicht im rechten Lichte erscheinen. S. ist gewiß schon in außerordentlicher Weise in Aristoteles und die Scholastik eingedrungen; aber ein vertieftes Studium besonders der Aristoteleskommentare des Aquinaten würde unter anderem folgende Fragen neu erhellen: Angeborene Ideen; Unterschied zwischen dem in der „extensio" allgemeineren, „leereren" Abstractum bis zum „ens ut sic" und dem in der Stufenordnung der Dinge „höher" stehenden Universale; Ganzheit kann, wie Einheit und alle allgemeinsten Seinsbestimmtheiten, die näheren Unterscheidungen in Substanz usw. nicht entbehren; wahre Kausalität, die nicht „blind", ohne Finalursache, erklärbar ist, kann nicht durch das Ganzheitsprinzip abgelöst werden. Die Ideen sind auch bei den Nichtaugustinianern im Wesen Gottes begründet; über die „ideae accidentium" vgl. Thomas, Quaest. disp. de veritate q. 3, a. 7. Betreffs der dynamischen (zeitlichen) und statischen (Rangordnungs-) „prioritas", der logischen Werde- und Systemordnung, und anderseits der ontologischen Werde- (via generationis et temporis) und Rangordnung (via naturae et perfectionis) wäre, da die deutsche Sprache „prius" „früher" und „prius" „höher" so leicht unterscheiden kann, das doppelsinnige „vor" möglichst zu meiden; viele an Ontologismus anklingende Wendungen wären dann wohl klarer; „actus prior potentia" ist schon von Aristoteles und erst recht von Thomas in den verschiedensten Anwendungen beleuchtet; Wille und Willensfreiheit scheinen bei S. fast in Frage gestellt. Hoffentlich werden diese Hinweise die Wirkung der wahrhaft bedeutenden Vorzüge des Werkes nicht beeinträchtigen und dem unermüdlichen, selbständigen Forscherdrange des Wiener Gesellschaftsphilosophen dienen.

J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik

202. Lemarié, O., Esquisse d'une Philosophie. 8° (493 S.) Paris 1927, Alcan. *Fr.* 40.— Dies Werk, für den Unterricht bestimmt, macht keinen Anspruch auf Gelehrsamkeit. Sein Ziel ist, junge Leute in das Philosophiestudium einzuführen und sie denken zu lehren. Die Methode ist infolgedessen streng induktiv. Der Verfasser, für den die Icherkenntnis die zeitlich erste ist, wählt als Ausgangspunkt die psychologischen Gegebenheiten, die er des längeren auseinandersetzt. Von dort geht er zur Logik über. Darauf nimmt er die großen Probleme der Metaphysik in Angriff. Den natürlichen Abschluß einer Philosophie, die vor allem als Weisheit aufgefaßt wird, bildet die Ethik. — Wenn auch die Gedanken, die diesen Rahmen ausfüllen, im Grunde die eines jeden christlichen Spiritualismus sind (L. ist Professor an mehreren katholischen Schulen zu Paris), so kann man doch nicht sagen, daß sie in der traditionellen Form geboten werden. Es ist zu bedauern, daß beim Studium des Gottesproblems eine starke pragmatistische Tendenz hervortritt. L. begnügt sich nicht damit, die moralische Seite der Gottesidee zu betonen; er scheint daraus mit Ausschaltung jeden schlußfolgernden Vorgehens das Ergebnis einer rein inneren Erfahrung zu machen. Leider muß dieser schwerwiegende Vorbehalt einem Buche gegenüber gemacht werden, das anderseits das hervorragende pädagogische Geschick des Verfassers und eine überaus anregende Darstellung empfehlen. De Blic.

203. Feldmann, J., Schule der Philosophie. 2., verm. Aufl. gr. 8° (XV u. 523 S.) Paderborn 1928, Schöningh. *M* 6.— Nach dem Tode des Herausgebers läßt der Verlag das vorliegende Werk, das „eine Auslese charakteristischer Abschnitte" aus den Werken der „bedeutendsten Denker aller Zeiten" bieten will und in erster Linie als Textbuch für den philosophischen Unterricht gedacht ist, in zweiter Auflage erscheinen. Diese Neuauflage unterscheidet sich von der ersten Auflage (1925) einzig dadurch, daß einige Abschnitte aus den Werken von Hans Driesch und O. Willmann hinzugefügt worden sind. — Unsere schweren grundsätzlichen Bedenken gegen die Art der Auswahl der neueren Philosophen haben wir bereits an anderer Stelle (PhJb 1929, 302—304) eingehend dargelegt und begründet, worauf hier verwiesen sei. Hentrich.

204. Joël, K., Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie. I. Bd., 1. Lieferung (160 S.), 2. Lieferung (S. 161—320). Lex. 8°. Tübingen 1928, Mohr. Jede Lieferung *M* 7.— Der Basler Philosoph J. verspricht, in diesem umfangreichen, auf zwei Bände mit 1800 Seiten berechneten Werke, dessen beide ersten Lieferungen soeben erschienen sind, eine Philosophiegeschichte zu bieten, die zugleich Geschichtsphilosophie ist. Er will zeigen, wie aus einem Ineinanderwirken von Denken und Leben Weltanschauung aufsteigt und sich wandelt; deshalb will er durchgehends Denkgeschichte in engem Zusammenhange mit Weltgeschichte vorführen; doch soll dabei weder in Hegelscher Konstruktion Geschichte in bloße Denkentwicklung eingespannt noch Denkentwicklung in bloße Kulturgeschichte aufgelöst werden. — J., der sich durch seine Arbeiten über den „echten und den xenophontischen Sokrates" (1893 bis 1901), vor allem aber durch seine geistvolle und neuartige „Geschichte

der antiken Philosophie" (I. Band 1921, leider immer noch unvollendet) einen angesehenen Platz unter den lebenden Philosophiehistorikern erworben hat, bezeichnet sein neues Werk als Frucht einer Lebensarbeit von vier Jahrzehnten. — Eine eingehende Würdigung wird nach Erscheinen des ganzen Werkes erfolgen. H.

205. Theodorakopulos, J., Plotins Metaphysik des Seins. gr. 8° (VII u. 189 S.) Bühl (Baden) 1928, Konkordia A.-G. *M* 9.— Die von dem Heidelberger Philosophieprofessor Ernst Hoffmann angeregte Diskussion über den Wesensunterschied von Platonismus und Plotinismus (vgl. Schol 3 [1928] 439 f.) wird durch einen ihm nahestehenden Forscher Th., der als Grieche in einem unmittelbaren Verhältnis zur Sprache der schwierigen Urtexte steht, fortgesetzt und gefördert. Sein im letzten Jahr in den von E. Hoffmann herausgegebenen „Abhandlungen" erschienenes Werk „Platons Dialektik des Seins" ergänzt er jetzt durch „Plotins Metaphysik des Seins". (Gleichzeitig erscheinen in griechischer Sprache seine „Grundlegenden Begriffe der plotinischen Philosophie", Athen 1928.) Durch die antithetische Formulierung der beiden Titel will Th. hervorheben, daß man es bei Plotin mit einer Metaphysik zu tun hat, während man bei Platon einer Dialektik begegnet, die sich ihrer Grenzen bewußt bleibt und, sofern sie auf Probleme stößt, die diese Grenzen übersteigen, sie nur noch mythologisch oder ästhetisch behandelt. Umgekehrt werden in Plotins Metaphysik alle ästhetischen und mythologischen Probleme in Bezug auf den einen metaphysischen Ursprung des Seins behandelt. — Im Gegensatz zu der bisher in den Lehrbüchern meist üblichen Art, die drei Prinzipien des Plotinismus, τὸ ἕν, ὁ νοῦς, ἡ ψυχή, getrennt für sich, losgelöst von einander zu betrachten, will Th. das einzelne Prinzip als Glied einer organischen Einheit, in seinem systematischen Verwobensein mit den andern, begreifen lehren. Alle Aussagen über die „Seele" gelten nämlich zugleich in einer bestimmten Weise auch für die „Vernunft" und für das „Eine". Deshalb behandelt Th. im ersten Kapitel diese drei Grundbegriffe des plotinischen Seins in ihrer Wechselbeziehung, in den sechs folgenden die „Seele" (die bei Plotin zum eigentlichen Träger des Seins, soweit es faßbar ist, wird) in ihrem Verhältnis zu der Zahl, der Zeit, dem Eros, dem Schönen, der Materie und dem Körper, und schließt mit einem zusammenfassenden Kapitel „Idee und Natur". H.

206. Gauthier, Léon, Scolastique musulmane et Scolastique chrétienne: RevHistPh 2 (1928) 221—253 333—365. — Der durch seine Forschungen über die Philosophie des Islams bekannte Verfasser untersucht in vorliegenden Artikeln die Frage nach der Begriffsbestimmung der Scholastik. Zu diesem Zweck prüft er die Unterschiede zwischen christlicher und islamitischer Scholastik. Für erstere übernimmt er die von Rougier aufgestellte These: Scholastik = Thomismus = Realdistinktion zwischen Wesenheit und Dasein. Sein Endergebnis ist: Das Problem der Scholastik im allgemeinen ist das Problem der Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung. Christliche und islamitische Scholastik stimmen darin überein, daß beide ein im wesentlichen gleiches philosophisches System mit der Offenbarung in Einklang zu bringen suchen. Für die christliche Scholastik ist die Philosophie wesentlich dem von der Theologie formulierten Dogma untergeordnet; die orthodoxe Theologie setzt ihrerseits die Realdistinktion voraus. Für die arabischen „filâcifa" hingegen ist die Offenbarung bloß im Koran enthalten. Die Philosophie allein ist befugt, die in der Schrift zum Gebrauch der ungebildeten Menge symbolisch ausgedrückte Wahrheit zu erklären und zu formulieren; der Theologie wird dazu jede Berechtigung abgesprochen. Grundlegendes Prinzip ist nicht die Realdistinktion, sondern das Prinzip der Einheit der Philosophie. — Die beiden Artikel bieten anregende und gründliche Untersuchungen über die

arabische Philosophie. Dagegen vermißt man bei G. das richtige Verständnis für die christliche Scholastik; allzu kritiklos übernimmt er die bereits öfters widerlegte These Rougiers (s. P. Descoqs, Thomisme et Scolastique: ArchPh V, 1 [1927]; Schol 4 [1929] 113). Grausem.

207. Geyer, B., Die patristische und scholastische Philosophie. Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil[11]. gr. 8° (XVIII u. 826 S.) Berlin 1928, E. S. Mittler. *M* 20.— Da in den zehn Jahren nach dem Kriege die Erforschung der Scholastik ungemein in die Breite gegangen ist, bot die Neuauflage große Schwierigkeiten. Trotzdem ist es G., der für die Spätscholastik und die arabische Philosophie in J. Koch und M. Horten erfahrene Mitarbeiter fand, aufs beste gelungen, die Vorzüge der zehnten Auflage noch zu steigern und ein Bild zu entwerfen, das den heutigen Stand der Forschung getreu wiedergibt. Schon der bibliographische Teil ist ein Meisterwerk nicht nur wegen seiner relativen Vollständigkeit, sondern vor allem wegen des selbständigen und objektiven Urteils über die Erscheinungen, wie es nur dem Fachmann möglich ist, der jahrelang auf einem Gebiete tätig war. Die gerade heute besonders große Gefahr einer geistreichen Subjektivierung ist vermieden. Da an wichtigeren Stellen die Autoren selbst zu Worte kommen, kann der Leser sich in vielen Punkten ein eigenes Urteil bilden. Allen Anschauungen gerecht zu werden, ist natürlich unmöglich. Auch an Übersicht und Lesbarkeit hat die Neuauflage viel gewonnen. G. versteht es meisterhaft, die Hauptpunkte hervortreten zu lassen. Vor allem aber sind weite Strecken zumal in der Frühscholastik und in der Zeit nach Thomas gänzlich neu bearbeitet. Die arabische Philosophie ist nach ihrem Eigenwert behandelt. Das ist zweifellos ein Fortschritt. Aber in einer Geschichte der scholastischen Philosophie möchte man die Araber doch vor allem gern in dem Licht schauen, in welchem sie dem 13. Jahrhundert erschienen. Einige Ergänzungen wären hier wohl am Platz. Wenn man trotz dieser großen Vorzüge bei aufmerksamer Prüfung viele Lücken entdeckt, so kommt dies nicht auf Rechnung der Herausgeber, sondern der Forschung, die zumal im Problemgeschichtlichen vielfach noch in den Kinderschuhen steckt. Endlich möchte ich den Weitblick der Verfasser besonders hervorheben. Bei aller Anerkennung für das philosophische System des hl. Thomas wird hier Scholastik nicht zu Thomismus verengt, was weder mit den Tatsachen der Geschichte noch der Weite des katholischen Gedankens übereinstimmen würde. — Der Überblick über den Stand der Forschung, wie ihn für viele das Buch zum ersten Male ermöglicht, legt zwei Gedanken nahe. Im letzten Jahrzehnt stand die Arbeit notwendigerweise unter dem Zeichen der Materialbeschaffung. Daher die Unzahl von neuen Namen. Es wäre nun sehr zu wünschen, daß die glücklichen Finder in der Freude über ihre Entdeckung die Kritik nicht vergäßen und soweit möglich auf Grund ihrer Prüfung angäben, ob der neugefundene Autor Bedeutung zu haben scheint oder ob er ohne Schaden für die Wissenschaft den Traum der Jahrhunderte weiterträumen darf. Erleichtert wird ein solches Urteil durch Veröffentlichung der einen oder andern Probe. Zweitens besteht das unabweisbare Bedürfnis, die Geschichte der scholastischen Theologie von jener der Philosophie zu trennen. Die Theologen sind von den Philosophen stark ins Schlepptau genommen. In der Literargeschichte ist dies weniger gefährlich, obgleich auch hier manche Namen in die Philosophie gelangt sind, die nicht dorthin gehören. Für die theologische Problemgeschichte ist es aber ein Verhängnis, wenn sie nach Gesichtspunkten, die der Philosophie entnommen sind, bearbeitet wird. Die Entwicklung theologischer Probleme ist nicht durch das Schlagwort „Aristotelismus" erklärt, wie bereits Ehrle betont hat. Durch diese Scheidung wird die Geschichte der Philosophie von manchem Ballast befreit, und die Geschichte der scholastischen Theologie gewinnt ihre Eigengesetzlichkeit wieder. Pelster.

208. Haskins, Ch. H., Studies in the History of Mediaeval Science[2]. 8° (XX u. 411 S.) Cambridge, Mass., 1927, Harvard University Press. $ 6.— Dieses Buch des bekannten Professors an der Harvard Universität hat den für ein streng wissenschaftliches Werk seltenen Erfolg zu verzeichnen, daß es innerhalb von drei Jahren zwei Auflagen erlebte. Da es auf jahrelangen Studien und Forschungen in den Handschriftenbeständen der Bibliotheken von fast ganz Europa aufbaut, so findet sich in ihm ein literargeschichtliches und handschriftliches Material vereinigt wie in keinem ähnlichen Werke. Daher bietet H. eine notwendige Ergänzung zu dem mehr problemgeschichtlich eingestellten „Système du monde" von Duhem. Für den Historiker der Philosophie ist zwar das ganze Werk, das über die Naturwissenschaften, vorzüglich im 12. Jahrhundert, handelt, von Bedeutung; es kommen jedoch in erster Linie in Betracht die Kapitel über Adelard von Bath, Hermann von Kärnten, die sizilische und norditalienische Übersetzerschule, ferner vor allem die wertvollen Ergebnisse über die verschiedenen Übersetzungen der „Analytica Posteriora" und endlich die Kapitel über Michael Scottus und die englische Bücherliste „Sacerdos ad altare" (kurz vor 1200). In Betreff der letzteren glaube ich, daß man keinen Grund für spätere Einschiebung der Metaphysik, „De generatione et corruptione" und „De anima" besitzt. Da es noch keine eigene Naturphilosophie als Unterrichtsfach gab, mußte man sie unter den „artes liberales" unterbringen. Zudem stammt gerade die älteste uns erhaltene Übersetzung von „De generatione" und der Metaphysik aus der englischen Abtei St. Albans. Andere Kapitel wie jene über die Naturwissenschaften in England und am Hofe Friedrichs II. sind kulturgeschichtlich ungemein interessant. Wegen seines reichen und wertvollen Materials ist das Werk für Lehrer und Forscher gleich wertvoll. — Ein zweites Werk von Haskins, auf das ich wenigstens hinweisen möchte, ist in erster Linie geeignet, weitere Kreise in das von lebhaftem Streben auf fast allen geistigen Gebieten erfüllte 12. Jahrhundert einzuführen. Ich meine das 1927 im gleichen Verlag erschienene Buch: „The Renaissance of the Twelfth Century", das eine fesselnd geschriebene Übersicht über alle Wissenszweige jener Zeit mit Ausnahme der Theologie bietet. P.

209. Gilson, Etienne, Le Thomisme. Introduction au Système de Saint Thomas d'Aquin: Etudes de Philosophie Médiévale I[3]. 8° (322 S.) Paris 1927, J. Vrin. *Fr* 32.— Das Buch erhebt nur den Anspruch, die Universitätsstudenten in das Verständnis der Philosophie des hl. Thomas einzuführen. Tatsächlich wird es aber auch der mit Thomas wohl vertraute Lehrer mit wahrer Befriedigung lesen. G. besitzt in ungewöhnlichem Maße die Gabe, sich in eine fremde Gedankenwelt einzufühlen und sie von innen heraus zu rekonstruieren. Vielleicht ist es für ihn auch ein Vorteil, daß er von keiner scholastischen Schule herkommt und so nicht Gefahr läuft, alles von dem Gesichtspunkt der Kontroversen aus zu schauen. G. will das System darstellen. So sehen wir ihm gern nach, daß das einleitende literarhistorische Kapitel das schwächste im ganzen Buch ist. Nach einem Kapitel über Thomas und Aristoteles, über den christlichen Lehrer und über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, das zu den besten des ganzen Werkes gehört, behandelt G. das System nach dem bekannten Schema: Gott, unsichtbare und sichtbare Schöpfung, Seele, Erkennen und Wollen, das freilich den Reichtum des Gebotenen kaum ahnen läßt. Kapitel über das letzte Ziel und den Geist des Thomismus bilden den Abschluß. — Mag man in dem einen oder andern Punkte eine andere Interpretation vorziehen, immer wird man aus den Ausführungen des Verfassers reiche Anregung schöpfen. Ich weise nur auf die sehr bedeutsamen Ausführungen über die christliche Philosophie hin. Sie will freilich, wie G. sagt, das natürlich Gegebene durch die Vernunft interpretieren; das erste und wichtigste Gegebene ist ihr aber die christliche Offenbarung. Der

Glaube wirkt auch richtunggebend auf die Auswahl der Forschungsgegenstände ein. Das ist keine Erniedrigung, sondern eine Erhöhung dieser Philosophie. Neben ihr behält auch eine „reine" Philosophie ihren Wert und ihre Berechtigung; denn alles Geschaffene ist an sich gut und Offenbarung göttlicher Güte. Mit vollem Recht betont G., daß jener das System des hl. Thomas völlig verkennt, der in ihm eine „reine", keine „christliche" Philosophie sieht. Insofern das System des hl. Thomas christlich ist, hat es Ewigkeitswert; insofern es Schöpfung menschlichen Geistes ist, unterliegt es auch der Beschränktheit und Wandelbarkeit menschlichen Geistes. Deshalb vermisse ich ein Kapitel, das G., der sich auch als Meister im Verständnis der christlichen Philosophie eines Bonaventura und Scotus bewiesen hat, uns wie wenige andere schenken könnte, ich meine eine besonnene und maßvolle Kritik der Tragfähigkeit einer Reihe von spezifisch thomistischen Gedanken. Möchte das treffliche Werk durch eine deutsche Übersetzung auch bei uns in weitere Kreise dringen. P.

210. Lottin, O., La date de la Question Disputée „De Malo" de Saint Thomas d'Aquin: RevHistEccl 24 (1928) 373—388. — L. weist in dieser anregenden Studie mit Hilfe der von De Guibert in seinem Buche „Les doublets de St. Thomas d'Aquin" allseitig erörterten Methode der Textvergleichung einwandfrei nach, daß „De malo" nach S. th. 1 und vor 1, 2 entstanden ist. Er kommt in diesem Teil zum gleichen Ergebnis, zu dem auch ich auf Grund von großenteils anderem Beobachtungsmaterial gelangt war (Greg 8 [1927] 527—530). Solche gegenseitige Bestätigungen oder Korrekturen mit Hilfe verschiedener Vergleichsobjekte sind für eine endgültige Lösung von großem Werte. Auch in den Voraussetzungen des Vergleichs: dem wachsenden Streben nach größerer logischen Schärfe des Gedankens, nach größerer Klarheit des Ausdruckes und nach Ersetzung der Induktion durch deduktives Verfahren als Zeichen der zeitlichen Anordnung bei Thomas stimmen wir völlig überein. Besonders möchte ich hervorheben, daß die von L. gewählten Vergleichspunkte, die der Moral entnommen sind, wie z. B. Willensfreiheit, Möglichkeit der Dispens bei der zweiten Gesetzestafel, die Frage, ob Trunkenheit läßlich oder schwer sündhaft sei, auch sachlich hohes Interesse bieten. — Im zweiten Teil der Arbeit beweist L., daß „De malo" nach Quodlibet 1 anzusetzen ist, während ich einen Indizienbeweis dafür geführt zu haben glaubte, daß Q. 1 erst nach S. th. 1, 2, also auch nach „De malo" geschrieben sei. Ich gebe gern zu, daß der aus Q. 1, a. 8 und Q. 1, a. 7 — letzterer freilich nicht gleich zwingend — geführte Beweis für die Priorität des Quodlibet gegenüber 1, 2 und „De malo" alle entgegenstehenden Indizien aus dem Felde schlägt. Für eine noch genauere Datierung des Quodlibet 1, der Quaestio „De malo" und der 1, 2 wird man am besten weitere Untersuchungen, die nach der gleichen Methode und auf Grund der gleichen Prinzipien geführt werden, noch abwarten. P.

211. Lampen, W., Guilelmus de Barlo O. F. M.: ArchFrancHist 21 (1928) 605 f. — G. de Barlo, der 1267 „magister regens" in Paris ist, stammt aus einem der holländischen oder westfälischen Dörfer des gleichen Namens. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß er identisch ist mit dem Guilelmus Baglionensis des alten Katalogs von Todi. — Nach den Notizen von Kardinal Ehrle heißt die Stelle im Inventar von 1332: „Questiones disputate fratris Guillelmi Baglion., fratris Bonaventure, fratris Bartholomei, fratris Guilelmi de Mara, fratris Gualterii. In uno volumine." — Die Hs ist heute verloren. Bei den Berechnungen über den Pariser Studienaufenthalt der Ordensmagistri ist das Statut von 1215 mit großer Vorsicht zu gebrauchen, da ganz abgesehen von häufigen Dispensen die Orden noch besondere Vorrechte besaßen. P.

212. Longpré, E., Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges O. F. M. (Texte inédit): Les Philosophes Belges t. 10. 4° (X u. 243 S.)

Louvain 1928, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université. *Fr* 30.— Diese Fragen des Franziskanerbischofs Walter von Poitiers († 1307) behandeln fast ausschließlich Probleme der Moral: Wille und Willensfreiheit, Gewissen und brüderliche Zurechtweisung. So werden allmählich die Wege zum Studium auch der mittelalterlichen Moral geebnet. Über den innern Wert der Fragen wird man am besten erst urteilen, wenn sie im Rahmen der zeitgeschichtlichen Erörterung, in deren Vordergrund für einige Zeit „Conscientia" und „Correptio fraterna" traten, untersucht sein werden. Für „De correptione fraterna" standen drei Hss zur Verfügung, für den ersten Teil nur eine anonyme Hs der „Laurentiana". Der Echtheitsbeweis für diesen ersten Teil hätte ausführlicher sein dürfen. Für die ersten Fragen ist er überhaupt nicht erbracht, da Astesanus, nach den Zitaten wenigstens, nur „De conscientia" anführt. Er hätte sich mit Hilfe von innern Kriterien leicht führen lassen. — Der Verlust des Sentenzenkommentars, der sich möglicherweise unter den überaus zahlreichen Abbreviationes Bonaventurae noch auffinden läßt, ist wohl zu verschmerzen, da in den ersten Jahrzehnten nach dem Ausscheiden Bonaventuras aus dem Lehramt fast nur Kompilationen aus seinem Kommentar hergestellt wurden. — Die Einleitung enthält das Nötige über das Leben Walters und die Überlieferung seiner Schriften. Typographisch auffallend ist es, daß S. 171 ganz unvermittelt ein anderer Druck beginnt. Besser wäre es vielleicht, das unhandliche Format mit den übermäßig breiten Rändern ganz aufzugeben. Zu Laurentianus Pl. 17 sin cod. 7 ist zu bemerken, daß in ihm zu den Fragen: „Utrum mundum non esse eternum sit demonstrabile ita quod per rationes necessitatis possit istud probari" (ff. 94^{v}—95^{r}), und: „Utrum species prior sit in intellectu quam in sensu" (f. 95^{r}) ein G. de B. als Verfasser genannt ist. Am nächsten liegt es, an Walter von Brügge zu denken. Ob dies die Fragen sind, welche L. zufolge Delorme dem literarisch völlig unbekannten Wilhelm von Baglione (Barlo) zuschreibt und worauf diese Zuteilung sich stützt, kann ich nicht sagen. P.

213. Meier, L., Die Hss des Sentenzenkommentars des Fr. Hugo von Schlettstadt O. F. M.: ArchFrancHist 22 (1929) 181—185. — M. beschreibt die Hss 571 und 572 der Universitätsbibliothek Leipzig, die eine Kompilation eines Hugo von Schlettstadt aus dem Sentenzenkommentar Bonaventuras enthalten. Die Entstehung dieses Kommentars in das 15. Jahrhundert zu verlegen, wie M. es will, scheint mir vorläufig kaum angängig. Soweit ich wenigstens nach den Auszügen von Kardinal Ehrle urteilen kann, trägt er das Gepräge des 13. Jahrhunderts und gehört in die Gattung Abbreviationes Bonaventurae. Größeren Wert dürfte er deshalb wohl nicht besitzen. In Betreff der Initia, die Schrifttexten entnommen sind, zeigt die Erfahrung auch in diesem Fall, daß manche recht oft gebraucht werden. Es wird also immer von Nutzen sein, außer dem Schrifttext auch die ersten Worte des Verfassers anzugeben. P.

214. Simonis, St., De vita et operibus B. Ioannis Duns Scoti iuxta litteraturam ultimi decennii: Anton 3 (1928) 451—484. — Die neuere Literatur über Scotus ist so sehr über die verschiedenen Länder zerstreut, daß diese Übersicht, die ein Muster ruhiger Sachlichkeit und klarer Darstellung ist, vielen höchst willkommen sein dürfte. S. behandelt in drei Kapiteln die Fragen, welche das Leben des Scotus, die Echtheit seiner Werke und den Ursprung seiner Lehre betreffen. Es seien die jetzt als unecht geltenden Werke genannt: „Conclusiones Metaphysicae" (Gundisalvus de Valbona), „Quaestiones in VIII libros Physicorum" (nach Bradwardine), „Meteorologicorum libri IV", „Grammatica speculativa" (Thomas von Erfurt), „Theoremata", „Metaphysica textualis", „De rerum principio" (Vitalis a Furno). Mit Recht hält S. gegen Longpré an der Echtheit mancher „Quaestiones de anima" fest — ich kann sie jetzt bis in die Jahre unmittelbar nach

dem Tode des Scotus verfolgen. — Das Gleiche gilt von den wichtigen „Quaestiones de cognitione Dei". Für „De primo principio" existiert in Cod. Vat. 869 (saec. 14 med.) ff. 8^r—9^v eine Fortsetzung: „Omne excessum habet causam extrinsecam", die ausdrücklich vom Schreiber als zu „De primo principio" gehörig bezeichnet wird. Ob dies richtig ist, bleibt zu untersuchen. — In Betreff der Lebensdaten sei auf zwei Kleinigkeiten hingewiesen. Über Wilhelm von Ware läßt sich Folgendes sagen: Er zitiert nicht nur Gottfried von Fontaines, sondern auch Peter von Auvergne, der 1295 oder 1296 Magister wurde. Anderseits wird er in den „Notabilia Cancellarii" des Cod. Fol. 69 Worcester (vgl. Balič, Les Commentaires de J. D. Scot 161—199) f. 161^r und 162^r wörtlich zitiert. Die „Notabilia" sind aber vor 1310 entstanden. Ferner ist die Ähnlichkeit in der Fragestellung zwischen Ware und Op. Ox. viel größer als zwischen Ware und Op. Par. — Bei der Frage über die Unbefleckte Empfängnis hat man wegen der viel ausführlicheren positiven Behandlung, der größeren Klarheit in der Form (potuit, congruit, fecit) und der entschiedeneren Bejahung fast den Eindruck, daß sie etwas später als die Frage des Scotus liegt. Dieser zeigt mehr die spekulative Möglichkeit. Eine sichere direkte literarische Abhängigkeit des einen vom andern ist noch immer nicht erwiesen. Wir müssen endlich Scotus wohl 1306 (Sommer) aus Paris nach England ziehen lassen, nicht 1307 nach Köln. Denn nach Wilhelm von Alnwick (vgl. Balič 97) hat er in Oxford eine früher gehaltene Ansicht geändert. Das ist aber doch wohl n a c h der Pariser Lehrzeit geschehen. Ferner ist der Ausländer Alexander von Alessandria im Herbst 1307 Magister. Nach der gewöhnlichen Regel mußte aber ein Franzose dem Ausländer vorausgehen (Albert von Metz [?], von dem wir eine Pariser Quaestio besitzen). Endlich haben wir von Scotus nur e i n Quodlibet. Durchaus unterschreiben kann man die Schlußbemerkung gegen eine übertriebene Annäherung des Scotus an die alte Augustinerschule auf Kosten seiner Originalität. Man braucht nur eine Distinktion bei Bonaventura oder Aquasparta mit der entsprechenden bei Scotus zu vergleichen, um innezuwerden, daß hier trotz mannigfachster Übereinstimmung ein neuer Geist weht. Meines Erachtens stehen sich Ockham und Scotus trotz aller Gegensätze innerlich viel näher (dies soll durchaus kein Vorwurf sein) als Scotus und Bonaventura. P.

215. Harris, C. R. S., Duns Scotus. 2 Bde. 8° (IX, 380 u. 401 S.) Oxford 1927, Clarendon Press. *Sh* 42.— Der Verfasser möchte Scotus und seine Lehre auch in England wieder weiteren Kreisen bekannt machen, in denen der „doctor subtilis" infolge des Protestantismus fast vergessen ist. Der 1. Band stellt den Franziskaner in seine Umwelt hinein: Sein Leben und sein Werk werden dargeboten neben allgemeineren Kapiteln wie Glaube und Wissen im Mittelalter, die Oxforder Schule und ihr Einfluß auf Scotus, Scotus und Aristoteles oder die Bedeutung unseres Lehrers für das gesamte mittelalterliche Geistesleben. Der 2. Band führt in seine Philosophie ein: Logik, Ontologie, die Frage nach Materie und Form, die Gottesbeweise, seine Psychologie und Moral werden behandelt. Überaus reichhaltig und gut ist die dem 1. Band beigefügte Literaturangabe, besonders auch die Aufzählung der alten Kommentare (I 324). Am Schluß des Werkes findet sich neben unveröffentlichten Collationes (Coll. Ball. Cod. CCIX; Coll. Merton Cod. XC) auch das bisher unveröffentlichte Fragment „De cognitione Dei" (Coll. Mert. Cod. XC), auf das der Verfasser von F. Pelster S. J. hingewiesen wurde. — Die Arbeit stützt sich in den allgemeineren Kapiteln auf die Vorarbeiten von Minges, Grabmann, Werner u. a. In der Chronologie der Reportata folgt H. den Ausführungen Pelsters. Über die Authentizität der Theoremata schreibt er: „It cannot be denied that the style seems to differ from that of the ‚De primo principio' and to recall rather the later criticism of the age of Ockham. ... therefore, it is not impossible to regard the Theoremata as a genuine work

of Scotus" (I 364). Gegen Minges, Carreras und Longpré entscheidet sich H. auch für die Echtheit von „De rerum principio". Beide Schriften setzt er in die Zeit vor 1302, wo Scotus nach Paris kam (I 34 375). — Die Darstellung der Philosophie kann durchweg als gelungen bezeichnet werden, wenn auch, dem Zweck des Buches entsprechend, umstrittene Fragen nicht immer eingehend untersucht werden konnten und so mehr eine Zusammenstellung der bisherigen Forschungsergebnisse geboten wird. Leider kann diese Anerkennung nicht auf die allgemeine Darstellung der Scholastik ausgedehnt werden, die oft sehr einseitig ausfällt. Eine historische Forschung über die Scholastik ist z. B. längst über einen Satz hinaus wie: „His [Scotus'] thought remains wrapped up in the abstract verbalisms of an over-subtle and obscure terminology, which the dawning rays of originality are impotent to pierce" (II 303). Weisweiler.

216. Longpré, E., L'Ordination sacerdotale du B^{x} Jean Duns Scot, document du 17 mars 1291: ArchFrancHist 22 (1929) 54—62. — In der wertvollen Ausgabe der bischöflichen Register von Lincoln fehlt noch immer der Band des Oliver Sutton (1280—1299), der eine für Oxford ungemein wichtige Periode umspannt. L. kann die Namen der am 17. März 1291 in Northampton Geweihten mitteilen. Damit ist das Datum der Weihe des Duns Scotus, der mit dem als Oxforder Lehrer bekannten Wilhelm von Shireburn unter den zu Priestern Geweihten genannt wird, wiederaufgefunden. Aus dem Datum folgt unmittelbar, daß Scotus vor 1270 geboren ist. Von andern Namen, die für die Geschichte der Scholastik in Betracht kommen dürften, begegnen uns Wilhelm von Saham und Wilhelm von Beverley. Pelster.

217. Callebaut, A., Le B^{x} Jean Duns Scot à Cambridge vers 1297 à 1300: ArchFrancHist 21 (1928) 608—611. — Nach Cod. J. 2, 5 (Coxe 66) saec. 14 des Merton College in Oxford war Scotus auch im Studium der Franziskaner in Cambridge. Anscheinend fällt dieser Aufenthalt vor 1300. Für eine Lehrtätigkeit dortselbst fehlen meines Erachtens einstweilen jegliche Beweise. Ebenso scheint der Aufenthalt des Scotus in Paris 1293 bis 1296 vorläufig Konjektur. — Die Hs, aus der die Notiz stammt, ist auch deshalb interessant, weil sie Aufschluß über den Zustand der Ordinatio (des Opus Oxoniense ohne spätere Zusätze) gibt. Im ersten Buch gibt es viele Vacat und Extra, im vierten fehlen die zehn letzten Fragen. Es finden sich viele Bemerkungen über die Tätigkeit des Korrektors. So habe ich mir notiert: „6 folia huius pecie non correxit, 5 folia et dimidium non correxit de secunda scriptura." Die alten Zeugnisse für „Scotus" häufen sich in den letzten Jahren so sehr — auch diese Hs hat f. 120^{r} „nacione Scotus" —, daß jede weitere Erörterung überflüssig ist. Auch der Geburtsort Duns ist zum mindesten sehr wahrscheinlich (vgl. A. Little; ArchFrancHist 19 [1926] 870). Der Versuch freilich von Ch. Balić (RevHistEccl 22 [1926] 554 f. und Les Commentaires de Jean Duns Scot S. 7), aus dem „dunicie" (Quid modo, Dunicie, decus, artes philosophie) in einem Gedicht auf den Tod des Scotus den Geburtsort zu erschließen, ist als verfehlt anzusehen. Schon in der ZKathTh 51 (1927) 66 f. schlug ich nach dem Zusammenhang „divicie" als wahrscheinlichere Auflösung vor, wobei ich zu Gunsten B.s annahm, die Abkürzung sei „dm̄cie". B. gibt nun in einer sehr lebhaften Erwiderung „dicie" als die Abkürzungsformel an. Damit aber scheint die Sache für den Paläographen erledigt, ganz abgesehen davon, daß Dunicia als Name für Duns nicht nachgewiesen ist. Vielleicht ist bei der Gelegenheit ein Wort über diese Lobgedichte nicht unangebracht. Wenn der Historiker schon bei den Empfehlungsschreiben jener Zeit sehr den „stilus curiae" beachten muß, was z. B. Callebaut bei dem Brief des Gundisalvi von 1304 wohl nicht genug getan hat, so gilt dies doppelt von Dichtversuchen. Ein Distichon aus dem 15. oder gar 16. Jahrhundert, das

völlige Unkenntnis der Pariser Verhältnisse des 13./14. Jahrhunderts verrät, wie Balič a. a. O. 189 es bringt, ist natürlich für die Beurteilung des Ansehens, das Scotus zu Lebzeiten genoß, nicht zu gebrauchen. P.

218. Mulder, W., De potestate Collegii mortuo Papa des Augustinus Triumphus: StudCath 5 (1928) 40—60. — M. kann zunächst nach Cod. Vat. l. 939 eine Anzahl wichtiger Verbesserungen zum „Tractatus de potestate praelatorum" geben. Dann aber veröffentlicht er nach derselben Hs die dogmatisch und kanonistisch gleich interessante Frage: „Utrum collegium cardinalium possit facere quidquid potest papa." M. möchte die Quaestio, die ausdrücklich als Frage des in Paris disputierten Quodlibet bezeichnet wird, in die Zeit vor 1274 verlegen, da Augustinus damals in Paris weilte. — Zu bemerken ist: Im Titel ist „Questio ultima" von dem folgenden Quodlibet zu trennen, da der Nominativ „disputatum" folgt. „Tercia questio erat" kann im Zusammenhang nur den Sinn haben, daß diese Frage die dritte im Quodlibet oder in einer Unterabteilung desselben war. Über den Inhalt der vorhergehenden Fragen ist nichts gesagt. Die Datierung vor 1274 kann nicht standhalten. In Paris disputierten damals nur Magistri ein Quodlibet. Der erste Magister des Ordens, Ägidius Romanus, war erst 1285 bis 1291 Magister, ihm folgte zunächst Jakob von Viterbo. Da die Abdankung Cölestins V. erwähnt wird, muß die Frage nach 1294 fallen. Da in den Quodlibeta oft Zeitfragen behandet werden, bringt man sie wegen ihres Inhaltes am besten mit dem Tode Bonifaz' VIII. (1303) oder auch Benedikts XI. (1304) in Beziehung. Diese Daten stimmen vorzüglich mit einer andern Notiz überein. Nach einer gütigen Mitteilung von Kardinal Ehrle heißt es zu Schluß des ersten Buches der Sentenzenerklärung des Augustinus in Cod. 296 Troyes (Clairvaux): „Ipsam scribi fecit fr. Iohannes de Gendre pro X libris. Fuit autem scripta et completa in vigilia B. Trinitatis anno domini 1303." Eine andere Note sagt ausdrücklich, daß die Hs in Paris geschrieben wurde. Es liegt zum mindesten nahe, daß Augustinus kurz vorher als Baccalaureus die Sentenzen gelesen hatte. Er mußte also um 1303 oder vielleicht besser 1304, da 1303 die Anhänger Bonifaz' zum Teil vertrieben waren, in Paris Magister sein. P.

219. Longpré, E., Le Commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham: ArchFrancHist 22 (1929) 232—233. — In der ZKathTh 51 (1927) 68 wurde auf den interessanten Cod. 300 (514) des Caius-Gonville College zu Cambridge hingewiesen und derselbe als Sentenzenkommentar eines Oxforder Franziskaners um 1315 bestimmt. Dort finden sich auch die zahlreichen Namen der genannten Lehrer. L., dem diese vorläufige Bestimmung anscheinend entgangen ist, konnte nun mit Hilfe eines Zitates aus dem ersten Buch des Robert Cowton in Cod. 91 des Merton College Oxford (muß es nicht heißen Cod. 93(!) saec. 13 ex.?) bestimmen, daß der anonyme Verfasser Wilhelm von Nottingham ist, der kurz nach 1312 in Oxford Magister war. Ich füge hinzu, daß er zugleich mit dem Benediktiner von Worcester, Richard von Bromwych (Cod. F. 139 der Kathedralbibliothek Worcester), einer der ersten war, die nach Scotus die Unbefleckte Empfängnis verteidigten. Er sagt f. 173^{v}: „Verumptamen multi sunt, qui dicunt oppositum [sententiae Henrici Gandavensis] non pertinaciter asserendo, sed reverenter opinando." Seine positiven Beweise hat er Ware entnommen. Autoritäten sind Grosseteste, Alexander Neckham, ein sermo, der in der Abtei Waltham aufbewahrt wurde. L. macht die erfreuliche Mitteilung, daß er nunmehr das Verhältnis zwischen Scotus und Ware definitiv im Sinn der Tradition bestimmen könne, d. h. also wohl zum mindesten im Sinn der Abhängigkeit des Oxoniense von Ware. Damit wäre eine lästige Streitfrage beseitigt. Gelegentlich einer Bemerkung über die terministische Auffassung der Relationen möchte ich doch sagen, daß hier wohl zu unterscheiden ist. Nicht jeder, der Gegner der Theorie des Scotus ist und den Relationen ein eigenes, vom Fundament verschiedenes Sein ab-

spricht, ist deshalb schon Terminist. Sonst wäre der hl. Thomas, der im Gegensatz zu manchen Thomisten diese Ansicht vertritt, auch Terminist. P.

220. Pelzer, A., Prosper de Reggio Emilia des Ermites de Saint-Augustin et le manuscrit latin 1086 de la Bibliothèque Vaticane: RevNéoscolPh 30 (1928) 316—351. — Cod. Vat. l. 1086 gehört zu den verhältnismäßig seltenen Hss, in denen ein angehender Magister der Theologie, in diesem Fall der Augustiner Prosper von Reggio (Magister 1316), sich den für das Privatstudium und die Vorlesung nötigen Stoff gesammelt hat. In der gedrängten Beschreibung, die P. von der überaus schwierigen Hs bietet, finden wir eine Fülle wertvoller literarhistorischer Nachrichten und methodischer Winke. Die Hs enthält das Bruchstück eines Sentenzenkommentars von Prosper, ferner über 200 Fragen, die er entweder von andern reportiert oder ausgezogen hat, endlich über 300 Fragen und Argumente, die er zum Teil selbst entworfen, zum Teil wieder reportiert oder ausgezogen hat. Die Hs ist auf weite Strecken Autograph. Sie enthält eine große Anzahl von Fragen bekannter und sonst unbekannter Pariser Magistri, darunter Durandus, Eckhard, Thomas Wilton, Johannes von Pouilly. Auch bekommen wir Aufschluß über den Verlauf der Vesperien, der Quaestio in aula, der Resumpta. Für den Paläographen ist es interessant, die Schrift desselben Mannes zu studieren, die bei verschiedenen Gelegenheiten entstanden ist. P. betont die außerordentlich starken Abweichungen bei der gleichen Hand. Ähnliches kann man bei Thomas feststellen. Für Anfänger ist es auch lehrreich, daß ein so erfahrener Paläograph wie P. mehrfach nicht zu entscheiden wagt, ob die gleiche oder eine verschiedene Handschrift vorliegt. Wichtig ist ebenso die Warnung vor dem unterschiedslosen Gebrauch der Bezeichnung Reportatum. Es kann sich auch um eigene Entwürfe, um mehr oder minder freie Auszüge und Umbildungen handeln, wie dies bei Pr. der Fall ist. Eingehendes Studium der Arbeit kann allen, die mit Hss dieser Zeit zu tun haben, nur dringend empfohlen werden. P.

221. Xiberta, B., De institutis ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent: AnalOrdCarm 6 (1929) 337—379. — Der Übergang der Karmeliten aus einer Vereinigung von Einsiedlern zu einem Mendikantenorden war der Anlaß, daß der Orden sich mit scholastischen Studien beschäftigte und an den Universitäten Fuß faßte. X. gibt die einzelnen Daten und Quellennachweise, ebenso alles, was in den Konstitutionen auf die Studien Bezug hatte. Diese Konstitutionen gewähren Einblick in die Studienverhältnisse der Zeit und sind deshalb von allgemeinem Interesse. Ich hebe einzelnes hervor. Kein Student der Grammatik oder der „Logica vetus" durfte an ein Generalstudium gesandt werden; für Paris wurde auch Absolvierung eines guten Teiles der Naturphilosophie verlangt. In Paris und England mußte der Magister regens wenigstens zwei Jahre lehren. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts war der Lehrgang anscheinend: ein Jahr Biblicus, ein Jahr Sententiarius, dann Doctor. Der Orden erschien erst auf dem Plan, als die Schulen sich bereits gebildet hatten. So bestand für seine Mitglieder größere Freiheit: einzelne, wie Guido von Terrena und Gerhard von Bologna, folgten dem Ultraaristoteliker Gottfried von Fontaines, andere Heinrich von Gent, später auch Scotus. Natürlicherweise spielten die Lehrer des Ordens, zumal Johannes Baconthorp, eine größere Rolle. — Das Urteil über den Nominalismus (S. 365), der fast zwei Jahrhunderte in den christlichen Schulen herrschte, scheint mir als Gesamtwertung zu scharf. — Im 16. Jahrhundert wurde der Anschluß an die Lehrer des Ordens mehr betont, im 17. war eine weitere Gefolgschaft des hl. Thomas maßgebend, im 18. wiederum mehr Johannes Baconthorp. Bei den Unbeschuhten Karmeliten herrschte Thomas in der Interpretation von Bañez. P.

222. Auer, Albert, O. S. B., Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des MA., Bd. 27, Heft 1/2) (XIV u. 392 S.) Münster 1928, Aschendorff. *M* 15.30. — Das umfangreiche Werk verdient in doppelter Beziehung nicht gewöhnliche Beachtung. Literargeschichtlich bietet es den Ertrag mühsamer Forscherarbeit in einem großen Gebiet mittelalterlichen Schrifttums, nämlich der Trostbücher. Von ihnen sind etwa 350 nicht nur aufgezählt, sondern, was viel wertvoller ist, soweit möglich in ihren Abhängigkeiten aufgezeigt worden. Im Mittelpunkt steht des Joh. von Dambach O. P. „Consolatio theologiae". Nach rückwärts gehen die Verbindungslinien zur „Consolatio philosophiae" des Boëthius, zu den Vätern, zu den Stoikern, zumal Seneca, der vor allem durch das Sammelwerk des „Manipulus florum" dem Autor bekannt ist, zur „Summa de vitiis et virtutibus" des Wilhelmus Parisiensis, zum „Liber Benedictus" des Meister Ekkehart. Gleich des Boëthius Buch in Dialogform aufgebaut, geht aber das Werk mehr in die Breite als in die Tiefe und wird ein Arzneikasten für alle nur möglichen Leiden, selbst entstanden aus der Leidensnot des Autors und des niedergehenden Mittelalters überhaupt. Zu ihrer Zeit vielgerühmt, lebte die „Consolatio" nicht nur in Abschriften und einigen Drucken weiter, sondern vor allem in zahlreichen Exzerpten, die sich in eine Reihe festgesonderter Gruppen teilen, und übte Einfluß auf eine nicht geringe Zahl anderer Werke der gleichen Literaturgattung aus. Von den Überarbeitungen ist eine Form von Bedeutung, weil sie bisher dem Petrus de Luna (Benedikt XIII.) zugeschrieben wurde und weil sie dem Verfasser der „Nachfolge Christi" vorlag. Unter den Autoren, die A. zum Vergleich heranzieht, sind viele bekannte Namen: Petrarca, Gerson, Johannes Nyder, Bernhard von Waging, Heinrich von Hessen, Thomas von Kempis, Erasmus von Rotterdam u. a., von denen ein großer Teil von Dambach beeinflußt ist. — Religionsgeschichtlich ist von Interesse, daß ein so mittelmäßiges Werk, im wesentlichen eine Kompilation, vor allem aber eine so stark stoisch gefärbte Schrift solches Ansehen erlangen und in Deutschland, Frankreich, Spanien, England weiterwirken konnte. Immerhin verdiente die Schrift dieses Einflusses wegen die Veröffentlichung durch den Druck. Vielleicht könnten die Gedanken der mittelalterlichen Trostbücher in ihrer philosophisch-theologischen Entwicklung noch klarer herausgearbeitet werden. v. Frentz.

223. March, J. M., Sobre el concilio de Basilea y Juan de Segovia: EstudEcl 7 (1928) 114—119. — M. berichtet über fünf in der Universitätsbibliothek von Salamanca befindliche Hss., die Schriften und Briefe des Johannes von Segovia († 1458), des bedeutendsten Vertreters der konziliaren Theorie, enthalten. Beachtung verdienen besonders ein bisher unbekannter Brief Juans an den Kardinal Nikolaus von Kues, der 21 Kapitel umfaßt, und dessen umfangreiche Antwort. Hentrich.

224. Cantecor, G., A quelle date Descartes a-t-il écrit „La recherche de la vérité"?: RevHistPh 2 (1928) 254—289. — In einer gedrängten Beweisführung bemüht sich C. nachzuweisen, daß die Recherche nicht, wie man gewöhnlich annimmt, eine nachträgliche Popularisierung der bereits in den Méditations und den Principes ausgearbeiteten Philosophie ist, sondern im Gegenteil ein erster Entwurf der späteren Synthese Descartes'. Ihre Abfassung muß sehr wahrscheinlich vor 1628 angesetzt werden. Grausem.

225. Laporte, J., La finalité chez Descartes: RevHistPh 2 (1928) 366—396. — Descartes untersagt jede Forschung nach den Finalursachen. Aber leugnet er ihre Existenz und ihre Möglichkeit? In seinem bekannten Werke „La liberté chez Descartes et la théologie" (1913) glaubt E. Gilson diese Frage bejahen zu müssen. Nach L. hingegen nimmt Descartes die

Wirklichkeit von Finalursachen an; seine Lehre ist in diesem Punkte festgefügt und klar. Wie Thomas und übrigens auch Gibieuf unterscheidet Descartes zwischen „finis operis" und „finis operantis". Wenn er nun wegen der Einfachheit Gottes leugnet, daß Gott in der Schöpfung einen Zweck haben kann, der seine Allmacht seiner Weisheit unterordne, so erkennt er doch an, daß in der Welt Finalität besteht. Gott hat die Elemente im Hinblick auf die spezifischen Formen organisiert. Können wir nun diese Zielstrebigkeit der Elemente erkennen? Ja, wenn wir zuerst die Idee ihrer Form, des „Ganzen", das sie bilden, erkennen. So läßt sich diese Finalität im Menschen erfassen, der wahrhaft ein Ganzes bildet. Außer dem Menschen bietet uns die Welt kein wahres Ganzes, mit Ausnahme des Universums selbst. Weil uns aber die Idee des Universums unfaßbar ist, bleibt der Physik die Erforschung der Finalursachen untersagt. Gr.

226. Oljančyn, Domet, Hryhorij Skoworoda. 1722—1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt (Osteuropäische Forschungen, im Auftrage der Deutsch. Gesellsch. z. Stud. Osteuropas hrsg. von Otto Hoetzsch. Neue Folge Bd. 2). gr. 8° (168 S. und eine Abbildung) Berlin u. Königsberg 1928, Ost-Europa-Verlag. *M* 6.50. — Der aus der Ukraine gebürtige Verfasser gibt hier ein Bild des Lebens und Wirkens Skoworodas, eine Inhaltsangabe seiner Werke und eine Darstellung seiner Philosophie. Voraus geht eine Skizze der geistig-kulturellen Entwicklung der Ruś-Ukraine bis zum Erscheinen Skoworodas. — Skoworoda, in Westeuropa wenig bekannt, steht in der Ukraine des 18. Jahrhunderts im Brennpunkt des geistigen Lebens. O. betrachtet die ganze Entwicklung ausschließlich vom Standpunkt des Ukrainers aus. Das muß naturgemäß oft zu großer Einseitigkeit führen. Für die kirchliche Union von Brest-Litowsk 1596 („eine anormale Erscheinung des damaligen russisch-ukrainischen Lebens" [13]) und für die Beweggründe der Förderer und Vorkämpfer dieser Union, der Jesuiten, geht ihm jedes Verständnis ab. Von einem Werke, das in Deutschland erscheint, und zwar unter einem deutschen Universitätsprofessor als Herausgeber im Auftrage einer deutschen akademischen Gesellschaft, wird man erwarten müssen, daß es entweder auch die „westlichen" archivalischen Forschungen über die Union irgendwie berücksichtigt (Theiner, Vetera monumenta . . . 1863; Likowski-Jedzink, Union zu Brest, 1904; v. Pastor, Geschichte der Päpste Bd. XI, Kap. 8, usw.) oder aber auf deren Darstellung verzichtet. Hentrich.

227. Ratke, H., Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Philos. Bibl. Bd. 37 b). 8° (VI u. 329 S.) Leipzig 1929, Meiner. *M* 8.—, geb. *M* 9.50. — Das vorliegende Werk will nicht einen Index im engeren fachwissenschaftlichen Sinne bieten, sondern ein praktisch-didaktisches Hilfsmittel für den Anfänger sein, um sich einen Überblick über die methodischen Zusammenhänge der Kantischen Erkenntniskritik zu verschaffen. Zu diesem Zwecke werden unter den rund 800 Stichwörtern vor allem die Kantischen Hauptbegriffe aufgeführt, alle darauf bezüglichen Stellen der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Prolegomena" im Wortlaut oder in gedrängter Umschreibung wiedergegeben und in einer logischen Disposition, die die Zusammenhänge des betreffenden Begriffes mit den verschiedenen Grundlinien der Kantischen Philosophie heraushebt, einander gegenübergestellt. Für die erste Durcharbeitung der Vernunftkritik wird das Buch gute Dienste leisten. H.

228. Imle, Dr. F., Novalis. Seine philosophische Weltanschauung. gr. 8° (VIII u. 152 S.) Paderborn 1928, Ferd. Schöningh. *M* 6.—, geb. *M* 7.50. — Ähnlich wie in dem Werk über Fr. v. Schlegel (vgl. Schol 4 [1929] 136) will die Verfasserin auch in dem vorliegenden Werke „keine genetisch-literaturhistorische Monographie" bieten, sondern nur „ein philosophisch-psychologisches Charakterbild eines führenden Geistes der Romantik". Sie

begrenzt ihre Aufgabe bewußt auf die Skizzierung dessen, was Novalis selbst sagte und schrieb: Stellungnahme zu Kant und Fichte, Gedankensplitter zur alten und neuen Philosophie, Gedanken über Erkenntnistheorie usw. H.

229. Friedemann, K., Die romantische Naturanschauung: PhJb 42 (1929) 93—101. — „Fassen wir kurz zusammen, wie sich dem Romantiker das Verhältnis von Natur und Geist darstellt, so können wir fast überall eine Gesinnung feststellen, die den Geist als die schöpferische Kraft in der Natur und gleichzeitig als dasjenige erkennt, dem die gesamte Natur zustrebt. Wesentlich aber ist für diese Auffassung, daß sie in Natur und Geist zwei Seiten der gleichen Realität erlebt, daß es sich hier nicht um zwei Welten, sondern um ein einheitliches, in sich harmonisches Universum handelt" (99 f.). Sladeczek.

230. Löwith, K., L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie: Logos (Tübingen) 17 (1928) 323—347. — Die heute, besonders auch infolge Schelers, lebhaft erkannte Bedeutung einer Anthropologie für die Ethik und alle Philosophie führe zurück zu dem Hegelschüler Feuerbach, der zum ersten Male aller idealistischen, spiritualistischen Eins-Setzung von „Ich" (Mensch) und „Geist" seine Eins-Setzung von Ich und Leib und damit Gesellschaftsverbundenheit entgegenstellte. Diese Feuerbachsche materialistische Ansicht des Hegelschen Monismus, wodurch Hegel „wieder vom Kopf auf die Füße gestellt wurde", war die Überleitung zwischen Hegel und Marx-Engels, die mehr Feuerbachianer als Hegelianer zu nennen wären. In Fortführung der Feuerbachschen Gedanken scheint auch L., obwohl er hier noch nicht Stellung nehmen will, stark zu betonen, daß schon das Denken physiologisch, körperlich bedingt und beeinflußbar sei; darum stehe das „Unphilosophische", das Physiologische, das Unterbewußtsein am Anfang der Philosophie, nicht der „Geist". — Mit Recht weist A. Messer, wie früher sogar Scheler, oft gegenüber einem falschen Irrationalismus hin auf das unbedingt Intellektuelle allen Wissens und darum aller Philosophie; die logische, kritische Ordnung mit ihren ersten Denk- und Wahrheitsgesetzen kann nicht mit den physiologischen und psychologischen Vorbedingungen verwechselt werden, welch letztere ja selbst erst als Objekt des Erkennens festgestellt werden können. Freilich, wenn auch die Einheit des Geistigen, des Ich, über allem Körperlichen steht und nur der Geist philosophieren kann, so ist der Einfluß und damit auch die Würde des Körpers und der Umwelt nicht geleugnet; die wahre Philosophie muß den Wert des Empirischen, die Unvermischtheit und zugleich die engste Verbindungseinheit von Leib und Geist im Menschen anerkennen, wie es die aristotelisch-scholastische Anthropologie und Psychologie tut. Wenn die Identitätsphilosophie Hegels dem Leib nicht gerecht werden konnte, so würde sich auch die Reduzierung des Geistigen, der Philosophie auf das körperlich oder seelisch Triebhafte ebenso rächen müssen. Das Denken läßt sich ebensowenig vergewaltigen wie die Objektwelt. Gemmel.

231. Pirri, P., Il P. Taparelli d'Azeglio e il Rinnovamento della Scolastica al Collegio Romano: CivCatt 78 I (1927) 107—121 399—409. — P. liefert nach größtenteils ungedruckten Quellen einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte des Neuthomismus. Er behandelt den Versuch, den L. Taparelli in den Jahren 1824—1829 als Rektor am Collegium Romanum unternahm, um die Philosophie auf scholastisch-thomistische Grundlage zu stellen — in der Theologie war diese Grundlage, in Italien wenigstens, niemals erschüttert —. Taparelli, der selbst in anderer Schule aufgewachsen war, wurde durch einen Ordensgenossen, Serafino Sordi, mit scholastischer, insbesondere thomistischer Philosophie zuerst bekannt. Als Rektor fand er in der philosophischen Fakultät etwas chaotische Zustände vor. Die Professoren standen unter dem Einfluß moderner Strömungen und lehrten

bisweilen einander diametral entgegengesetzte Ansichten. Dem konservativen Taparelli schwebte mehr das Ideal der Einheit vor. Sie glaubte er durch eine Rückkehr zu Thomas am besten zu erreichen. Besonders wichtig zur Erkenntnis seiner Gedanken sind zwei ungedruckte Schriften Taparellis mit Anmerkungen des P. Sordi, aus denen leider viel zu spärliche Auszüge gebracht werden. Das Unternehmen Taparellis, dem der Ordensgeneral Roothaan abwartend, aber nicht ungünstig gegenüberstand, mußte vorläufig scheitern. Die Unerfahrenheit des noch jugendlichen Taparelli (geb. 1793), vor allem der unkluge Übereifer seiner Anhänger, boten manchen Anstoß. Der tiefste Grund lag aber wohl in der Überspanntheit des Ideals. Indem man die ungeheuern Fortschritte der Naturwissenschaften und ihren Wert für die Ausgestaltung der Naturphilosophie stark unterschätzte und ebenso die Bedeutung und Tragweite der in der neueren Philosophie aufgeworfenen Fragen, forderte man auch in den für den christlichen Glauben belanglosen Thesen auf Kosten einer gesunden Weiterentwicklung eine Einheit, die weit über das berechtigte Maß hinausging. Die großen Gelehrten des Ordens, wie ein Salmeron und Suarez, die Taparelli damals zu wenig kannte, hatten stets vor einer Überbetonung der Einheit auf Kosten einer gerechten Freiheit gewarnt und waren Gegner eines Elenchus thesium, der auch völlig unverfängliche Meinungen ausschloß. Der kluge und praktisch gerichtete Provinzial der römischen Provinz, Sineo della Torre, dem die aristotelische Naturphilosophie den Bedürfnissen der Zeit wenig zu entsprechen schien, war kein Freund der Neuerung. P. dürfte bisweilen diese sachlichen Gründe gegen das Unternehmen zu gering einschätzen. Pelster.

232. Pirri, P., Intorno alle origini del Rinnovamento Tomista in Italia: CivCatt 79 IV (1928) 215—229 396—411. — P. unterscheidet bei den Erneuerern des Thomismus zwei Richtungen: Hauptvertreter der ersten ist Taparelli, dem später Liberatore folgt. Durchaus konservativ und politisch Legitimist, aber dank seiner Vorbildung und hervorragenden Veranlagung aufgeschlossen für die Fragen und Forderungen der Zeit, hatte Taparelli aus seinen ersten Erfahrungen gelernt und suchte nun durch kluges Vorangehen sein Ziel zu erreichen. Trotz einer gewissen Einseitigkeit hat er Großes geleistet. Vertreter der zweiten Richtung war vor allem Serafino Sordi. Voll Begeisterung für die alte Schule, aber an geistiger Bedeutung hinter Taparelli zurückstehend und ohne rechtes Verständnis für die moderne Zeit, schadete er durch Übertreibung der Sache mehr, als er ihr nützte. An Einwirkungskraft auf jugendliche Geister, aber auch an Unklugheit und stürmischer Intransigenz wurde er von seinem Bruder Domenico noch übertroffen. — Als erste literarische Früchte der neuen Bewegung sind neben zahlreichen Artikeln in der „Civiltà Cattolica" vor allem der in vielen Teilen noch heute zeitgemäße „Saggio teorico di diritto naturale" Taparellis zu nennen und ebenso die „Institutiones Logicae et Metaphysicae", die Liberatore nach dem Versagen S. Sordis 1852 in völliger Neubearbeitung herausgab. Von großer Bedeutung zunächst für die Schulen der Gesellschaft Jesu, indirekt aber auch für weitere Kreise war die „Ordinatio studiorum" des Ordensgenerals Beckx aus dem Jahre 1858, an der Taparelli und Liberatore hervorragenden Anteil nahmen. — Es ist zu hoffen, daß P. in weiteren Artikeln auch den innern Gehalt und die Grundideen der einzelnen Werke und Verordnungen darstellt. — Vielleicht wird man einige Momente anders abwägen. So hat die praktische Gleichsetzung von christlich-scholastischer und spezifisch thomistischer Philosophie auf die Bewegung ungünstig eingewirkt. Auch die Auslegung der älteren Gesetzgebung des Jesuitenordens dürfte bei P. ebenso wie bei den Erneuerern des Thomismus bisweilen zu eng sein. Der Orden hat seine Mitglieder niemals zu einem Thomismus verpflichtet, der wesentlich über die Forderungen hinausgeht, die Pius XI. an alle katholischen Lehrer der Philosophie und Theologie stellt. Nur Aquaviva war entgegen seiner ur-

sprünglichen Ansicht unter dem Druck der Zeitverhältnisse in einigen praktischen Maßnahmen weitergegangen. Es hätte auch betont werden müssen, daß nicht etwa Verschiedenheit in Grundfragen der christlichen Philosophie, sondern eine Überbetonung des peripatetischen Systems bei den anorganischen Körpern und später des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein, beides Ansichten, die dogmatisch und apologetisch völlig belanglos sind, den Hauptanstoß bildeten. Aus der Einstellung des Verfassers erklären sich einige zu harte Urteile über Personen. Tongiorgi z. B. war trotz seines Atomismus ein sehr verdienter Philosoph, dessen Erkenntnislehre noch heute nachwirkt. Perrone und Passaglia haben sich dauernde Verdienste um die Theologie in kirchlichem Sinn erworben, während ihre Nachfolger Cercià, Rostagno und manche der damaligen Neuthomisten längst vergessen sind. Die Zierden des Collegium Romanum und der Theologie des 19. Jahrhunderts, Franzelin, Palmieri, Ballerini, gehören sämtlich der vorthomistischen Zeit an. Das gleiche gilt von den deutschen Theologen Hergenröther, Hettinger, Scheeben, Gutberlet, die eine harmonische Verbindung scholastischer Spekulation mit positiver Wissenschaft in sich verkörpert haben. P.

233. Pirri, P., La Rinascita del Tomismo a Napoli nel 1830: CivCatt 80 I (1929) 229—244 422—433; 80 II (1929) 31—42. — Unter dem Provinzialat von Taparelli erblühte im Kolleg zu Neapel 1830—1833 der Thomismus zu neuem Leben, um alsdann für die nächste Zukunft ein jähes Ende zu finden. Diese Episode hat typische Bedeutung. Sie offenbart die faszinierende Kraft, welche die spezifisch thomistische Philosophie wegen ihrer konstruktiven Einheit und genialen Fernblicke auf manche, zumal jugendliche Geister auszuüben vermag. Sie zeigt aber auch eine verhängnisvolle Einseitigkeit und Intransigenz bei manchen Anhängern dieses Systems, die bis zum Erscheinen der klaren Norm Pius' XI. die ruhige Fortentwicklung der christlichen Philosophie immer wieder ungünstig beeinflußt haben. Der Grundfehler lag in dem Bruch mit der gutscholastischen Tradition der nachtridentinischen Zeit und der Mißachtung neuerer Wissenschaften, wie dies der Bericht des klugen Patrizi an den Ordensgeneral deutlich erkennen läßt. Weniger richtig dürfte es sein, wenn P. den General P. Roothaan und den Visitator Ferrini zu den Freunden jenes Thomismus rechnet. Sie waren Freunde einer das Alte mit dem Neuen verbindenden Scholastik, aber Gegner eines Thomismus im Sinne der Neapolitaner. P.

234. Benrubi, J., Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich. gr. 8° (VIII u. 530 S.) Leipzig 1928, Meiner. *M* 28.— B., Privatdozent der Philosophie an der Genfer Universität, versucht im vorliegenden Werke trotz der Mannigfaltigkeit und Entgegengesetztheit der Bestrebungen der 150 behandelten Philosophen die Hauptströmungen der französischen Gegenwartsphilosophie herauszuarbeiten. Um die Zusammenhänge und Beziehungen zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit aufzuzeigen, greift er dabei auf die wichtigsten Anschauungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück und gibt somit eine Übersicht des Gesamtverlaufes der philosophischen Bewegung in Frankreich seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Als die drei Hauptströmungen findet er: I. den szientifisch-empiristischen Positivismus (A. Comte; die psychologische Strömung: Ribot, Binet, Janet; die soziologische Strömung: Durkheim und seine Nachfolger, ferner der „nationalistisch-katholische Positivismus" Brunetières, Bourgets, Maurras' und Barrès'); II. den erkenntniskritischen Idealismus (Renouvier; Critique de la Science; der kritische Rationalismus); III. den metaphysisch-spiritualistischen Positivismus (Maine de Biran, Boutroux, Bergson, Antibergsonianer, neuthomistische, religiöse, modernistische Bewegungen). — Wenn B. von den „atheistischen Klerikalen der Action française" spricht (485), die sich bei ihrer Politik und Philosophie auf die katholische Kirche berufen, so ist diese Ironie nicht unberechtigt. Der Text des Buches war

vor der Verurteilung der „Action française" durch die Kirche bereits geschrieben. Es ist deshalb lehrreich zu sehen, wie B. von seinem Standpunkt aus urteilt (164), der von Maurras und seinen Anhängern erstrebte Kompromiß zwischen Positivismus und Katholizismus sei unmöglich. Grundsätzlich verfehlt ist B.s Urteil: „Das auffallendste Symptom einer Veräußerlichung des Glaubens liegt aber in dem Festhalten der Kirche an alten Traditionen, in ihrer Nichtanpassung an das moderne Geistesleben, in ihrem Kampfe gegen den ‚Modernismus', in ihrer Forderung einer Rückkehr zum Thomismus" (485). Bei dieser Einstellung muß seine Schilderung der neuthomistischen (Maritain, Gilson) und der modernistischen Bewegung sehr einseitig werden. Hentrich.

235. Willard, J. F., Progress of medieval studies in the United States of America. Bulletin Nr. 5. gr. 8° (52 S.) Colorado 1927, Boulder. — Die im fünften Jahrgang stehende Bibliographie aller in den Vereinigten Staaten erschienenen oder in Vorbereitung befindlichen Veröffentlichungen über die Geschichte des Mittelalters, ebenso wie die Gründung der Mediaeval Academy of America im Jahre 1926 (die von jetzt ab die Kosten der Herausgabe der vorliegenden Bibliographie im Verein mit der Universität von Colorado übernimmt) sind ein beredtes Zeugnis des zunehmenden Interesses Amerikas für das Mittelalter, das natürlich auch der Wertung der Scholastik günstig ist (vgl. die Besprechung von Zybura, Schol 3 [1928] 454). H.

2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik

236. Munzi, A., Il valore del principio di contradizione nella filosofia di Aristotele: Greg 8 (1927) 243—296 539—585; 9 (1928) 544—584. — Was für eine Geltung kommt dem Widerspruchsprinzip nach Aristoteles zu? Zunächst welches ist seine objektive Geltung? Aristoteles antwortet: Wenn auch das Widerspruchsprinzip ein Gesetz des Erkennens ist, so ist es doch zuvor und in erster Linie ein absolut allgemeines Gesetz des realen Seins, der Wirklichkeit. Neben andern Gründen kann man hierfür anführen, daß nach dem Stagiriten das Widerspruchsprinzip vor der Unvereinbarkeit kontradiktorischer Sätze diejenige kontradiktorischer Prädikate im selben Subjekt besagt. Es folgt die Frage nach der subjektiven Geltung des Widerspruchsprinzips. Erkenntnistheoretisch ist es nicht nur eine notwendige Bedingung und Voraussetzung jeder absoluten Gewißheit, sondern es übt einen aktiven, ursächlichen, wenn auch meist nur mittelbaren, Einfluß auf jede Art von Beweisführung (sei es eine eigentliche oder uneigentliche) aus. Im einzelnen wird das für die „demonstratio ad impossibile", sowie für die Bildung der andern analytischen und synthetischen Prinzipien, vor allem aber für die analytischen Prinzipien des hinreichenden Grundes und der Wirkursächlichkeit nachgewiesen. Psychologisch ist zu erklären, wann und wie nach dem Philosophen das Widerspruchsprinzip gebildet wird. Als indefiniter Satz ist es direkt und vor jedem andern Urteil vorhanden; als allgemein und notwendig bestimmt wird es zwar direkt vor jedem andern Prinzip, nicht aber vor jedem andern Urteil erkannt. Die reflexe Erkenntnis des Prinzips tritt erst später hinzu, und zwar meist mit Hilfe eines lehrenden Einflusses von außen, die direkte Erkenntnis dagegen besitzt jeder Mensch natürlicherweise. — Das Studium der scharfsinnigen und oft tiefgründigen Abhandlung wird leider sehr durch übermäßige Breite, Mangel an Übersichtlichkeit und straffem Aufbau erschwert. Lotz.

237. Browne, M., Elucidatio doctrinae S. Thomae de veritate sensationis: Angel 6 (1929) 241—252. — Bei seiner Analyse der Wahrheit und Falschheit der Sinneserkenntnis nach der Lehre des hl. Thomas schließt sich B. hauptsächlich an De veritate q. 1, a. 9 u. 11 an. Die Arbeit gibt eine gute Zusammenfassung der Gedanken des Aquinaten. L.

238. Losacco, M., Intorno al Solipsismo: RivFilNeoscol 20 (1928) 409—435. — L., Professor der Philosophie in Neapel, hat in seinen früheren Schriften dem Idealismus gehuldigt; gegenwärtig ist er mit einem vollständigen Um- und Neuschaffen seiner Gedankenwelt beschäftigt; die vorliegenden Ausführungen geben einen interessanten Einblick in sein Ringen mit dem Problem des Solipsismus. Mit Recht sieht er dessen Ursprung in der idealistischen Ideenrichtung, die die gesamte neuere Philosophie, sowohl die rationalistische als auch die empiristische, beherrscht. Die Hauptvertreter dieser beiden Schulen aus der Zeit vor Kant werden in ihrer Stellung zum Solipsismus kurz charakterisiert. Es folgt die Würdigung Kants und der transzendentalen Idealisten mit Schopenhauer. Daran knüpft sich die Besprechung der bedeutenderen Versuche, die in den letzten Jahrzehnten von nicht scholastischen Denkern in Frankreich, Deutschland und England zur Überwindung des Solipsismus unternommen wurden. Besonders ausführlich wird schließlich, ausgehend von Galluppi, Rosmini, Gioberti, die neueste italienische Philosophie behandelt. — Nach L. selbst muß man vor allem die objektive Gültigkeit der Erkenntnis zulassen; wir haben keine Schöpfermacht, mit der wir alles nach unserem Gutdünken hervorbringen könnten. Andere vom eigenen Ich verschiedene Subjekte existieren, weil die Erfahrung nicht eine individuelle, sondern eine kollektive Leistung ist. In einer solchen Welt der Beziehungen ist der Solipsist undenkbar; er würde beständig vor Tatsachen stehen, die er nicht unter die von ihm selbst produzierten einreihen könnte, und die er deshalb auf andere Tätigkeitszentren zurückführen müßte; ein allgemeines Bewußtsein im Sinne des modernen Idealismus ist ein Unding. Die empirischen Begriffe haben zwar ein Fundament, entbehren jedoch der absoluten Geltung. — Wenn auch des Verfassers Gedankengänge von idealistischen Anklängen noch nicht ganz frei sind, so bilden sie doch einen verheißungsvollen Anfang eines gesunden Realismus. Über die Auslegung mancher Autoren, zumal Kants, könnte man anderer Meinung sein. L.

239. Jansen, B., Sein, Wahrheit, Wert: StimmZeit 116 (1929) 376 bis 389. — Der moderne Geist ringt lebhaft um die drei Probleme Sein, Wahrheit, Wert. Es gilt, die Hauptmotive und die geschichtlichen Entstehungsgründe dieser Problematik herauszuarbeiten, und sie der ganz anders gearteten platonisch-aristotelisch inspirierten Scholastik gegenüberzustellen. Die ganze heutige Fragestellung ist letztlich durch die kantische Lostrennung der theoretischen von der praktischen Philosophie bedingt. Wenn Wahrheit, Gutheit, Schönheit nicht eine gemeinsame Wurzel (im Sein) haben, oder wenn dieses dem Menschen unzugänglich ist, dann fehlt der letzte Einigungspunkt, sie werden zu autonomen Sphären mit einem ihnen eigentümlichen Sein; dann vermag auch die theoretische Vernunft, deren Objekt das Sein ist, nicht zu Wahrheit und Wert vorzudringen; besondere originäre Aktsetzungen werden notwendig, um diese Wirklichkeiten zu erfassen. Das geschichtliche Werden dieser Anschauungen, die in der Phänomenologie zu ihrem eigentlichen Durchbruch gelangen, zeigt J. in seinen Hauptphasen auf. Markant steht diesem tastenden Bemühen die Scholastik gegenüber. Im Mittelpunkt ihrer Spekulation steht das Sein, mit dem, im scharfen Gegensatz zu allen Neueren, das Wahre und Gute sachlich völlig zusammenfallen, wenn auch der begriffliche Unterschied und damit die Verschiedenheit der einzelnen Wissenszweige gewahrt bleibt. Darum sind auch Wahrheit und Gutheit auf demselben rationalen Wege zu erkennen wie das Sein selbst. — Die sachkundigen Darlegungen geben eine gute Orientierung über das heute sehr aktuelle Thema. L.

240. Sawicki, F., Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis: PhJb 41 (1928) 284—300 432—448. — S. begründet seinen Irrationalismus letztlich damit, daß die objektive Evidenz nicht der letzte Gewißheits-

grund sein kann. Sie wäre nach ihm letzter Gewißheitsgrund, wenn sie die Bedeutung hätte, daß uns der Sachverhalt unmittelbar in seinem Ansich gegeben ist. Auf die Auseinandersetzung mit dem Artikel in Schol 2 (1927) 1 ff. werde ich später zurückkommen. Sladeczek.

241. Jansen, B., Aus dem Bewußtsein zu den Dingen: PhJb 42 (1929) 161—192. — Den Anstoß zur vorliegenden Arbeit gab die kritische Auseinandersetzung mit Maréchals Dynamismus (Schol 3 [1928] 341—368). Im Denkakt als Bewußtseinstatsache ist der einzigartige, prärogative Fall, daß sich das physische oder psychische Sein mit dem logischen, intentionalen völlig deckt, mit ihm steht und fällt. Von ihm geht darum J. mit dem hl. Augustinus aus. Aus der Menge der verschiedenartigen Bewußtseinsakte kann der Verstand durch Abstraktion, Ausscheidung der Verschiedenheiten das Gemeinsame herausheben, sie alle auf den gleichen Nenner „Sein" bringen. Daraus entwickelt nun J. die allgemeinsten Prinzipien des Widerspruchs, des hinreichenden Grundes, der Kausalität in ihrer absoluten transzendenten Gültigkeit. Die heute viel umstrittenen Probleme der Geltung und Werte löst J. aus der scholastischen Lehre über die transzendentalen Noten „ens, verum, bonum". Zusammenfassend zeigt er, daß eine kritische Begründung der Metaphysik weder auf dem Boden des metaphysischen Idealismus (Plato) und Rationalismus noch dem des Positivismus und Empirismus möglich ist, sondern daß alle metaphysischen Erkenntnisse zurückgeführt werden müssen auf die intellektuelle Erfassung der Wesenheiten in und aus den unmittelbaren Erfahrungsgegebenheiten (Schol 1 [1926] 184 ff.), wie es im Anschluß an Aristoteles unübertroffen der hl. Thomas dargetan hat. Sl.

242. Budde, F., Neue Wege in der Logik. — Honecker, M., Neue Wege — Irrwege?: PhJb 41 (1928) 246—260. — B. wendet sich gegen den Neuaufbau der Logik, wie er von H. versucht worden ist. Er richtet, wie H. hervorhebt, seine Kritik nicht auf den Ausgangspunkt dieser neuen Logik, sondern auf den darauf gestützten Versuch einer „Systematik der logischen Probleme". Der Haupteinwand B.s besteht darin, daß nach H. jeder (transmanente) Gegenstand eins (unum) sein muß, was keineswegs der Fall zu sein braucht, wie es z. B. an Gegenständen ersichtlich ist, die eine Summe (3 Rosen), generelle Objekte (Mensch, Lebewesen) oder Sachverhalte sind. Die Einstellung H.s geht aus seiner Antwort auf den ersten Einwand hervor. Der Kritiker übersieht, daß für die Transmanenz (s. Schol 3 [1928] 137) die Unabhängigkeit gegenüber dem meinenden Denken wesentlich ist. Sl.

243. Przywara, E., Kantischer und thomistischer Apriorismus: PhJb 42 (1929) 1—24. — P. nimmt Stellung zu J. Maréchals Werk, Le Point de Départ de la Métaphysique, das schon B. Jansen eingehend in dieser Zeitschrift gewürdigt hat (Schol 3 [1928] 341 ff.). Da aber seine Darlegungen über eine bloße Besprechung wesentlich hinausgehen, so seien die Kerngedanken kurz wiedergegeben. Die Thomasphilosophie Maréchals ist die eines ausgesprochenen Platonismus, die nur die platonischen Elemente bei Thomas berücksichtigt. Diese platonischen Elemente hat aber Thomas in der Tat mit der aristotelischen Erkenntnislehre vereint, so daß nach Thomas alle metaphysische Erkenntnis auf die intellektuelle Erfassung der Erfahrungsgegebenheiten zurückzuführen ist, was der Auffassung Maréchals durchaus entgegengesetzt ist. „Was ist nun aber der tiefere Grund, warum Maréchal zu seinem einseitigen Thomasbild kommt?" Es ist die Identifizierung des Widerspruchsprinzips mit dem Identitätsprinzip, woraus entweder der deutsche Idealismus oder der Ontologismus folgt. Maréchal sucht diesem Dilemma zu entgehen durch eine Analogie „von oben nach unten", eine Analogie der „cognitio matutina". Sl.

244. Kahl-Furthmann, G., Franzelins Kritik der neuesten Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip: PhJb 41 (1928) 155—168; 42 (1929)

154—160. — K.-F. verteidigt Geysers Kausallehre gegen Franzelins Angriffe, worauf Franzelin sich verteidigt und K.-F. wiederum antwortet. Dabei handelt es sich um zwei Fragen: 1. um die traditionelle Begründung des Kausalitätsprinzips, die Geyser ablehnt; 2. um die auf Wesensschau beruhende Begründung des Prinzips durch Geyser, die Franzelin ablehnt. Sl.

245. Gspann, J. Chr., Der ontologische Gottesbeweis: PhJb 41 (1928) 169—171. — G. versteht unter dem ontologischen Gottesbeweis nicht den Beweis des hl. Anselm von Canterbury, sondern den Beweis aus den bei allen Menschen anerkannten obersten Denkprinzipien. „Die philosophia perennis beweist gegenüber Kant, der die Allgemeinheit und Notwendigkeit unseres geistigen Erkennens und Wissens auf rein subjektive aprioristische Erkenntnisformen gründet, daß die Kategorien des Seins, der Substanz, der Kausalität wohl aprioristische Formen unseres geistigen Erkennens, aber auch Seinsnotwendigkeiten, Gesetze des Seins seien." Die Harmonie zwischen den Gesetzen des Seins und denen des Denkens wären „ganz unerklärbar ohne ein Wesen, das über dem Sein und über unserem Denken steht", ohne Gott. Sl.

246. Klösters, J., Nicolai Hartmanns Kritische Ontologie: PhJb 41 (1928) 405—431; 42 (1929) 25—41. — Hartmanns Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik nimmt ihren Ausgangspunkt von einer Phänomenologie der Erkenntnis. In dieser Phänomenologie soll das tatsächliche Erkennen so dargestellt werden, wie es tatsächlich wirklich ist. Auf Grund dieser Methode ist nach Hartmann „das Erkennen nicht ein Erschaffen des Gegenstandes (Idealismus), sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist". Von diesem Gegenstande, insofern er von unsern erkennenden Akten vorgefunden wird, sagen wir aus, daß er sei. Damit sind die beiden Begriffe Erkennen und Sein gegeben. Diese Auffassung, daß alle Erkenntnisgegenstände an sich sind, macht nun Hartmann zu einem aprioriſch allgemeingültigen Grundsatz. Was ist dieses „Ansichsein"? Das Erkennen besteht nach Hartmann darin, daß im Subjekt ein Bild, eine Repräsentation des Objektes entsteht mit der Intention, dadurch das Objekt so adäquat wie möglich zu erfassen. Das Objekt selbst wird in keiner Weise der Subjektsphäre immanent, das Bild hinwiederum ist im Subjekt nur das Mittel, um das Objekt zu erfassen. Insofern hiernach der Gegenstand, das Objekt, unabhängig vom Subjekt und seinem „Erfassen" dasteht, darf man von einem „Ansichsein" des Gegenstandes sprechen. Dieses „Ansichsein" kann sowohl ein reales Ding wie einen bloß idealen Gegenstand bedeuten. Aus dieser Grundauffassung Hartmanns ergeben sich seine weiteren Auffassungen, daß die Erkenntnisrelation eine ontologische ist, „daß das ganze Bewußtsein mitsamt seinen Begriffsbildungen und wissenschaftlichen Erweiterungen nur ein Modus des Seins ist", daß das allgemeine Sein, das dem Erkenntnissubjekt wie dem Erkenntnisobjekt gemeinsam und homogen ist, durch die Kategorien des Denkens nicht adäquat erfaßbar sei und darum einen rationalen und irrationalen Teil enthalte, die sich bezüglich des Seinswertes nicht unterscheiden, daß alle Kategorien korrelativ sind und dadurch objektiv gültig werden, daß sie sich „im dialektischen System" gegenseitig stützen. — K. übt Kritik an dieser kritischen Ontologie Hartmanns und zeigt besonders, daß sie in ihrem weiteren Verlauf nicht immer ihren eigenen Prinzipien treu bleibt. Sl.

247. Nink, G., Prima principia ontologica quantum valeant ad exsistentiam Dei probandam: EstudEcl 7 (1928) Número Extraordinario [102] bis [122]. — Der Verfasser zeigt in klarer, knapper Form, wie die ersten Prinzipien, besonders die vom hinreichenden Grund und von der Wirkursächlichkeit, der Angelpunkt aller Gottesbeweise sind; von diesen werden zehn des näheren entwickelt. Den Schluß der Arbeit bilden einige Be-

merkungen über die Vielheit und die Einheit der Gottesbeweise und über die besondere Art der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten in einem jeden von ihnen. — Viele Gedankengänge sind fein herausgearbeitet; andere dagegen scheinen weniger überzeugend zu sein. So kommt einem der Beweis aus den Stufen des Seins etwas schwach vor. Das Glückseligkeitsstreben wird als eine real existierende Beziehung zum höchsten Gut gefaßt; des letzteren Existenz wird einfach daraus abgeleitet, daß eine Beziehung nicht real sein könne, ohne daß ihr Terminus real sei. Das gilt jedoch nur von der prädikamentalen Beziehung, nicht aber von der transzendentalen (und das Streben nach dem höchsten Gut wird offenbar hier eingereiht), bei der zunächst nur die Möglichkeit des Terminus folgt. Manchmal kann man aber aus dem besondern Charakter einer bestimmten Beziehung auch auf die Realität des Terminus schließen. Ein solcher Fall ist z. B. die Beziehung eines Dinges zu seiner Wirkursache; daß es auch bei der Finalursache so ist, wird oft bestritten und wäre erst noch zu zeigen. Außerdem ist wohl das Naturstreben des Menschen, wenigstens im strengen Sinne verstanden, nicht unmittelbar auf Gott selbst gerichtet, weshalb auch die Antworten auf Mansers Angriffe nicht ganz zu passen scheinen. Die Formulierung des ethnologischen Gottesargumentes wird wahrscheinlich einigen Schwierigkeiten begegnen. Lotz.

248. Sánchez, M., La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Santo Tomás: CiencTom 21 (1929) 207—214. — Mit reichem Textmaterial wird bewiesen, daß Thomas eine reale Unterscheidung zwischen intellectus agens und possibilis gelehrt hat. Die angeführten Stellen sind überzeugend; es würde sich empfehlen, bei derartigen Arbeiten die Zitate in chronologischer Ordnung zu bieten, damit man zugleich auch die Konstanz oder die etwaige Entwicklung in der Ansicht des Aquinaten feststellen könnte. Dem Autoritätsbeweis fügt S. zwei Vernunftargumente für diese reale Unterscheidung nach den Prinzipien und Worten des hl. Thomas bei. — Der Verfasser geht bei seinen Erörterungen von einem Text aus Zigliara (Della luce intellettuale vol. I, p. 357) aus. Darin bezweifelt aber Zigliara nicht die reale Unterscheidung selbst, wie S. meint, sondern er sagt, man könne nichts Sicheres über das Wie dieser realen Unterscheidung bestimmen. L.

249. Loubers, Lucien, La Théorie du Beau: RevPh 35 (1928) 552 bis 584. — Eine überaus anregende, feinsinnige Studie, die die philosophische Klärung des Begriffes des Schönen, aufbauend auf den Prinzipien des hl. Thomas, unter Benützung der neueren Errungenschaften erstrebt. Die Schönheit ist der Glanz eines in seiner Art möglichst vollkommenen Seins, dessen Wahrnehmung allein schon, auch ohne jeden Besitz, Wohlgefallen und Freude weckt. Ein Problem des Schönen gibt es eigentlich nur dort, wo sinnliche Erscheinungen die innere Wesensform eines Dinges verhüllen oder aufleuchten lassen und sie so dem Blick eines Verstandes, der sein Erkenntnismaterial den Sinnen entnimmt, entziehen oder darbieten können. Deshalb ist etwas dann schön, wenn durch die sinnlichen Erscheinungen sein inneres Wesen, sein tiefer Seinsgrund durchstrahlt, so daß er die an sich zufälligen, dunklen Erscheinungen intelligibel macht. Aufgabe der Kunst ist es, die Idee in möglichst vollendeter Weise zum Durchleuchten, zum Aufblitzen in den sinnlichen Erscheinungen zu bringen; jeder einzelne Zug, jede konkrete Abschattung muß dem Ausdruck der Idee dienen, muß durch sie bestimmt Sinn empfangen; so wird die Idee selbst in ihrer ganzen konkreten Fülle, soweit das möglich ist, geoffenbart, ihr ganzer Bedeutungsinhalt wird sichtbar gemacht. Die Form, die da strahlt, ist letztlich die menschliche Seele, die als Mikrokosmos im Makrokosmos schier unendlichen Reichtum in sich birgt, dessen verschiedene Seiten sie im schönen Ding oder Werk aufblitzen sieht. L.

250. Rossi, A., Similitudo Dei in creaturis: DivThom(Pi) 31 (1928) 417—448. — Unter dem Einfluß des Agnostizismus wird heute oft eine wahre, eigentliche Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf geleugnet. Demgegenüber soll die Lehre des hl. Thomas und überhaupt die der kirchlichen Tradition über die Ähnlichkeit der Geschöpfe mit Gott, und zwar vorzüglich ihrem natürlichen Sein nach, dargelegt werden. Eingangs werden die Begriffe similitudo, imago und vestigium recht erschöpfend nach allen Seiten erörtert, miteinander verglichen und in ihren Zusammenhängen und Unterschieden charakterisiert. Es gibt eine wahre und eigentliche Ähnlichkeit zwischen Gott und Geschöpf. Deshalb können wir auch Gottes Dasein und Wesen (in keiner Weise aber ohne Offenbarung seine Dreipersönlichkeit) aus den Geschöpfen erkennen; denn wenn unsere Begriffe auch nicht univoce von Gott gelten, so sind wir doch nicht auf eine bloße Äquivokation beschränkt, sondern können von Gott analoge, im wahren und eigentlichen Sinne geltende Aussagen machen. — Die Arbeit gibt einen guten Überblick. L.

251. Chambat, L., La „Quarta via" de saint Thomas: RevThom 33 (1928) 412—422. — Im Anschluß an die Anregungen von Geny (RevPh 31 [1924] 591—598) unterscheidet Ch. in der „Quarta via", wie sie Thomas in der Summa theol. 1, q. 2, a. 3 vorlegt, zwei Teile. Der erste Abschnitt schließt aus dem realen Mehr und Weniger der abgestuften Vollkommenheiten in den geschaffenen Dingen auf die Existenz eines vollkommensten Seins (maxime ens), und zwar auf dem Wege der causa exemplaris assimilatrix, die, wenn auch nicht ausdrücklich genannt, so doch eingeschlossen ist, wie durch eine eingehende Analyse recht überzeugend dargetan wird. Der zweite Teil leitet dann a priori, auf dem Wege der causa efficiens realisatrix absteigend, die allgemeine Ursächlichkeit dieses Wesens ab, das als höchste Vollkommenheit auch realisierende Ursache aller begrenzten Vollkommenheiten sein muß. Der erste Teil ist für sich allein schon, unabhängig vom zweiten, ein vollständiger Gottesbeweis; er stützt sich auf das Prinzip der Analogie, nach dem jedes sekundäre Analogatum das primäre voraussetzt. Für diese Auffassung bringt der Verfasser besonders zwei Gründe: der Text der S. th. enthält ganz deutlich zwei voneinander getrennte Abschnitte; auch bietet die Parallelstelle S. c. gent. 1, 13 nur den ersten Abschnitt als in sich abgeschlossenes Argument. Andere legen den Beweisgang des Aquinaten anders aus; so Baeumker (Witelo 292 A. 3), der meint, daß Thomas erst durch Zuhilfenahme des zweiten Teiles, der sachlich der Anwendung des Kausalitätsprinzips gleichkomme, das Dasein eines transzendenten Gottes erschließe. Man macht auch geltend, daß Thomas vielleicht in der S. th. die Schwäche und Unzulänglichkeit seines Verfahrens in der S. c. gent. kräftigen und ergänzen wollte. — Man muß, wenn man den Wortlaut der S. th. aufmerksam liest, wohl zugeben: Die zweite Auslegung scheint dem Text Gewalt anzutun, und somit wird die von Ch. gebotene die angemessenere sein. Ob freilich die causa exemplaris für sich allein zur realen Existenz eines vollkommensten Seins emporführen kann, scheint uns noch nicht genug geklärt; der Autor selbst scheint das zu fühlen, wenn er am Schlusse bemerkt, daß dieser Beweis solider als der platonische sei, weil er die Exemplarursache mit der Wirkursache vereinige. L.

252. Bersani, S., De Voluntate Dei. Commentarium in cc. LXXII ad LXXXVIII lib. I Summae contra gentiles: DivThom(Pi) 29 (1926) 193—209 381—393 589—599; 30 (1927) 5—16 229—241 639—652; 31 (1928) 185 ad 194; 32 (1929) 5—14. — Nach dem Vorbilde von C. Ramelli, der in derselben Zeitschrift die Kapitel über das Erkennen Gottes erklärt hat, will B. die über das göttliche Wollen kommentieren. Zuerst arbeitet er immer den Zusammenhang der einzelnen Kapitel untereinander und ihre

Stellung im ganzen Traktat heraus; hierin folgt er fast ganz dem Ferrariensis. Dann legt er die einzelnen Argumente in scholastischer Form vor, analysiert des näheren besonders wichtige Gedanken und löst eventuell entgegenstehende Schwierigkeiten. Schließlich sucht er die systematische Verknüpfung der Argumente eines jeden Kapitels herauszuschälen. Auf dieses letztere ist das Hauptaugenmerk des Verfassers gerichtet. Er bemüht sich darzutun, daß die Argumente des Aquinaten alle die verschiedenen Seiten der zu beweisenden Wahrheit in systematischer Ordnung berücksichtigen und deswegen alle möglichen Argumente erschöpfen, so daß alle andern auf sie zurückgeführt werden können. — Man muß gestehen, daß der Verfasser mit viel Scharfsinn oft ganz überraschende Ausblicke eröffnet. Manches dürfte jedoch sowohl in der Auslegung der einzelnen Argumente als auch in der Systematisation ihres Zusammenhanges zu gezwungen und schematisiert sein. Zu wünschen wäre noch, daß die Beweiskraft der einzelnen Argumente, die gewiß nicht immer gleich ist, vorsichtig abgewogen würde. L.

253. Marxuach, F., La fundamental diferencia entre Dios y los demás seres según Santo Tomás: EstudEcl 1928 Abril (Suplemento). — M. bietet die Begründung seiner Meinung, Thomas habe den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein bei den Geschöpfen weder verneint noch vorausgesetzt oder zu beweisen beabsichtigt, sondern sich lediglich darauf beschränkt, in Gott eine sachliche, ja begriffliche Identität von Wesenheit und Dasein zu zeigen, was bei den Geschöpfen ausgeschlossen sei. Gummersbach.

254. Völlmecke, Hans, Die Gottesidee im Bewußtsein der Menschheit. 8° (151 S.) Hildesheim, Borgmeyer. Geb. *M* 3.— Der Wiener Professor V. hat in diesem Büchlein in knapper Form verschiedene religionsphilosophische Themen behandelt: Religion der Urzeit, Brahman, Osiris, Pythagoreismus und Neuplatonismus, Gnostik und Manichäismus, mittelalterliche und moderne Geheimlehren. Zu den einzelnen Themen bietet er gediegenes Material und gute Literaturangaben. Gierens.

255. Scheler, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos. 8° (115 S.) Darmstadt 1928, Reichl. *M* 6.— Dieses letzte Werk Sch.s, ein in der „Schule der Weisheit" zu Darmstadt gehaltener Vortrag, zeigt die oft unzusammenhängenden Umrisse seiner in den Veröffentlichungen seit 1925 breiter ausgeführten, allerdings auch da kaum logisch faßbaren letzten Weltanschauung. Er nimmt ein Urchaos ohne jeden Geist und ohne jede Finalität an, das aber in „statistischer" Zufallsgesetzlichkeit Naturordnung, Leben, Instinkt, Intelligenz (schon im Tiere) und, im Menschen, die Geist-Person hervorbringt, welch letztere aber kein Sein ist, sondern „ein in sich selbst stetig selbst sich vollziehendes . . . Ordnungsgefüge von Akten" (58). Nun taucht doch noch ein „Urseiendes" auf, in dessen zeitlosem Grunde ungeschieden „Drang" und „Geist" schlummerten. „Und nur in dem Maße wird das ‚Sein durch sich' zu einem Sein, das würdig ist, göttliches Dasein zu heißen, als es im Drange der Weltgeschichte im Menschen und durch den Menschen die ewige Deitas verwirklicht" (82 f.). Zuletzt kann und soll der Drang ganz im Geist aufgehen. Die Selbstdeifizierung, der Mit-Aktvollzug mit dem werdenden Gottesbewußtsein macht den Menschen erst zur „Person", gibt ihm seine wahre Stellung im Kosmos. — Sch. weist in der Schrift nicht umsonst auf die Jugendarbeiten aus seiner Euckenzeit hin; die Theorie vom werdenden Gott (Eucken, Herm. Schwarz) und vorab auch Schopenhauers Einfluß sind offenbar wieder über ihn so mächtig geworden, daß sie dieses herrliche Talent aus seiner Bahn schleudern konnten. Freilich fehlt besonders den letzten Leistungen nach nun fast allgemeinem Urteil der eigentlich wissenschaftliche Wert, wenn in ihnen auch eine traurige Größe nicht zu verkennen ist. Gemmel.

3. Naturphilosophie. Psychologie

256. Lah, J., Differentia theoriae atomicae scientificae et philosophicae: Bogoslovska Smotra 16 (Zagreb 1928) 456—484. — Unter diesem nicht ganz glücklich gewählten Titel führt L. zunächst die Grundannahme des modernen chemischen Atomismus von der Unveränderlichkeit der Atome bzw. Subatome über Fechner und Descartes auf die alten griechischen Mechanisten (Leukipp und Demokrit), Dynamisten (Empedokles und Anaxagoras) und die Eleaten (Parmenides) zurück. In kurzen Zügen wird dann der physikalische und philosophische Atomismus von Fechner wiedergegeben und mit dem heutigen Stand des chemischen Atomismus verglichen. Aus diesem Vergleich ergibt sich nach L., daß Fechner so manche Beweise, womit heute die atomistische Konstitution der Körperwelt durchschlagend bewiesen wird, richtig angebahnt hat; manche andere dagegen seien unhaltbar. Namentlich sei übereilt sowohl bei Fechner als auch bei den heutigen Physikern die Annahme von aktuell diskreten und individuell verschiedenen Atomen in den Dingen. Ganz verfehlt sei der philosophische Atomismus Fechners, geradeso wie der auch von ihm selbst bekämpfte dynamische Atomismus. Grimm.

257. Lohr, E., Die Kontinuumsauffassung in der Physik: Scientia 45 (1929) 13—24. — Ein infolge von Kürze und Unvollständigkeit nicht eben leicht verständlicher Auszug aus der 1926 erschienenen Schrift desselben Verfassers: Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik (Leipzig, Teubner). Das atomistische Weltbild: Materie, zusammengesetzt aus verborgenen, äußerst zahlreichen und kleinen, starren und unveränderlichen, aufeinander wirkenden Korpuskeln, durch deren bloße Bewegung alles rein materielle Geschehen zu erklären sei, behauptet zwar in der neuzeitlichen Physik die Vorherrschaft; aber es gibt auch eine moderne, aus der phänomenologischen Pragmatik im Sinne Kirchhoffs und Machs herausgewachsene systematische und in den Hauptzügen das ganze materielle Geschehen einschließlich der Gravitation umfassende Kontinuitätstheorie, die von G. Jaumann und seinen Schülern in mühsamer Arbeit geschaffen und ausgebaut wurde, von Durchführung in sämtlichen Einzelgebieten aber naturgemäß noch entfernt ist. Es folgt (15—22) eine Darlegung der erkenntnistheoretisch-methodologischen Grundgedanken dieser Theorie. — Man wird unwiderstehlich angeregt, sich auf die philosophischen Voraussetzungen und Schwächen des modernen Atomismus zu besinnen, demgegenüber die hier entwickelte Kontinuitätstheorie den Vorzug des „begrifflich und anschauungsgemäß Einfachen und Einheitlichen" besitzt (24). Aber darin allein kann wohl nicht das Kriterium des im tiefsten Sinne Wahren erblickt werden, sondern in der Frage der Vereinbarkeit dieser Theorie mit einer erträglichen Metaphysik alles Werdens und Seins. Wird die kontinuumstheoretische Definition der Körper als „relativ stabiler räumlicher Zustandsstrukturen" (22) und der Bewegung als „Fortpflanzung ganzer räumlicher Zustandsstrukturen", wird überhaupt der „eigenschaftsbegabte Raum" dieser Forderung wohl genügen? Schmitz.

258. Bose, J. C., The nervous impulse in plants: Scientia 45 (1929) 25—30. — In seinem Privatinstitut zu Calcutta widmet sich B., hierbei im letzten Winter unterstützt von dem bekannten Wiener Botaniker H. Molisch, sehr eingehenden Untersuchungen der Reizerscheinungen bei der „Sinnpflanze". Er will zeigen, daß es sich bei den nastischen Bewegungen von Mimosa pudica nicht um hydromechanische Wirkung (Pfeffer), nicht um Fortleitung von Stoffen, die bei Berührung oder Verwundung entstehen (Ricca), handle, sondern um Leitung einer Erregung wie in tierischen Nerven. Die Analogie soll sich auch in Einzelheiten empirisch nachweisen lassen, z. B. in getrenntem Vorhandensein von sensorischen Bahnen (im „äußern Phloëm") und

von motorischen (im „innern Phloëm"), Reflexbogen u. dgl. — Die hiermit kaum zu vereinbarenden Resultate Riccas, dem es gelang, den Reiz durch eine mit Wasser gefüllte Glasröhre weiterzuleiten (wie er ja auch in der lebenden Pflanze über tote Strecken hinweg fortgepflanzt wird), werden leider nicht diskutiert. S.

259. Sapper, K., Die Theorien des Lebens und ihre Bedeutung für die Naturforschung: Scientia 45 (1929) 95—104. — Das Leben, das vor allem ein Formproblem ist, sucht der Mechanismus als ein äußerst kompliziertes maschinelles Geschehen zu deuten. Diese Position vermag der Vitalismus auch durch seine Berufung auf die wunderbarsten Regenerationsvorgänge nicht zu zerstören (97). Erst die Tatsache der tierischen Handlungen und die darauf sich gründende finalistische Theorie ist die Klippe, an der der Mechanismus scheitert (99). S.s Theorie, die mit Rignanos Auffassung nahe verwandt ist, zieht keinerlei außer- oder übermaterielle Potenzen zur Erklärung des Lebens heran. Träger des finalen Geschehens ist ihr ausschließlich die lebende Substanz (99). So werden die Schwierigkeiten des Neovitalismus vermieden, und auch die Dysteleologien werden im Hinblick auf das menschliche Handeln, das Urbild alles finalen Geschehens, verständlich (100). Wie dort, so zeigt sich in allen echten Lebenserscheinungen eine qualitativ einseitige Determination des Anorganischen durch die organische Substanz. — Letzterer Gedanke ist wertvoll, aber auch im Vitalismus enthalten. S.

260. Weidenreich, Fr., Tatsachen, Legenden und Theorien über den „Duck"-Menschen von Rhodesia: Die Naturwissenschaften 17 (1929) 233 bis 238. — Der Fund des Schädels von Broken Hill, der seit 1921 so viel Aufsehen erregt hat, wird nach den im Aufsatztitel angegebenen Gesichtspunkten in möglichst objektiver Weise dargestellt und durch gute Abbildungen erläutert. Als natürlichste aus den gesicherten Tatsachen ableitbare Erklärung wird am Schluß hingestellt: Der Rhodesiaschädel ist, rein morphologisch betrachtet, die primitivste bisher bekannt gewordene Menschenschädelform, die zwischen dem Pithecanthropus und dem europäischen Neandertaltypus steht. Indes lebte das betreffende Individuum noch zusammen mit rezenten Menschen (vermutlich vor vielen Jahrtausenden), und zwar mit Kannibalen, die Teile von Tieren und ihresgleichen in die Höhle von Broken Hill schleppten, dort zubereiteten und verzehrten. Ihre Beute war ganz gelegentlich einmal auch dieses vielleicht sieche (Ohreneiterung) Individuum der später ganz ausgestorbenen primitiven Rhodesiaform, dessen Kopf sie in die Höhle trugen, um mit einem scharfen Steinwerkzeug das Gehirn herauszuholen. Für die Annahme gebeugter Körperhaltung und somit für den Namen „Duck"mensch fehlt durchaus jeder Anhaltspunkt. S.

261. Bühler, Charlotte, Zwei Grundtypen von Lebensprozessen: ZPsych 108 (1928) 222—239. — Wenn das Lebewesen gelernt hat, mit der Übermacht der passiv erlittenen Reize fertig zu werden und von ihnen nicht mehr überwältigt wird, gesellt sich zu den (auf Abwehr der Reizübermacht gehenden) Reaktionen die Reize suchende, vom Subjekt ausgehende und bestimmten Zielen dienende spontane Aktivität. Es ist nichts verfehlter, als das Leben bloß nach dem Schema „Reiz—Reaktion" deuten zu wollen. Willwoll.

262. Petermann, Bruno, Über die Idee einer objektiven Psychologie: ZPsych 108 (1928) 371—397. — Die Idee einer naturwissenschaftlich „objektiven", nicht auf Selbstreflexion aufbauenden Psychologie konkretisiert sich in zwei Formen: die Psychoreflexologie der Russen (Pawlow, v. Bechterew) ist rein atomistisch, verkennt die lebendige Einheit des Organismus in allen seinen Reaktionen; die zweite Form, der echte Behaviorismus, betont zwar im Gegensatz zur vorigen Form die Ganzheit und Einheit der reagierenden Organismen, kann aber das Prinzip reiner „Ob-

jektivität" gar nicht befolgen, sondern muß auf Bewußtseinsreflexion aufbauen. Somit wurzelt alle Psychologie letztlich in der „subjektiven" — darum aber nicht notwendig subjektivistischen — Selbstreflexion. — Vgl. damit M. Beck, Wesen und Wert (Berlin 1925), besprochen Schol 3 (1928) 464 f. Dazu sei nachgetragen, daß die Äußerungen über Thomas von Aquin, Kirche und Kloster im Sinne des Verfassers nicht als Polemik gegen Kirche und Scholastik zu deuten sind. W.

263. Brunswik, Egon, Zur Entwicklung der Albedowahrnehmung: ZPsych 109 (1928) 40—115. — B. untersucht die Entwicklung der von Beleuchtungsverschiedenheiten unbeeinflußten Wahrnehmung der „wirklichen" Farben der Sehdinge von 2;6 Jahren bis zum Erwachsenenalter. Es findet sich ansteigende Entwicklung mit Höhepunkten bei 9 und 15 Jahren, dann ein Rückgang. Die Höhepunkte fallen zusammen mit denen der Entwicklung des Zeichnens und Bauens, des Naturinteresses und der eidetischen Erscheinungen und werden wie diese zurückgeführt auf die für die betreffende Entwicklungsstufe charakteristischen, besondern Zuwendungen zur sinnlichen Außenwelt. W.

264. Bahnsen, Poul, Eine Untersuchung über Symmetrie und Asymmetrie bei visuellen Wahrnehmungen: ZPsych 108 (1928) 129—154. — Interesse und Vorliebe für Symmetrie besteht schon sehr früh im Kinde; Symmetrie erleichtert die Auffassung eines Gegenstandes als „Figur" sowie Sicherheit der Reproduktion und des Wiedererkennens. W.

265. Schole, Heinrich, Beiträge zur Psychologie der Raumwahrnehmung und räumlichen Vorstellung: ZPsych 108 (1928) 85—119. — Ein Moment der Tiefe ist schon beim ersten perzeptiven Fassen der Körperdinge gegeben. Ein höchst bedeutsames subjektives Moment für die Tiefengliederung der Sehdinge ist die Aufmerksamkeitseinstellung. Dazu treten noch nicht genauer angebbare subjektive Faktoren. W.

266. Schneider, E., Die Bedeutung des Rorschachschen Formdeuteversuches zur Ermittlung intellektuell gehemmter Schüler: ZAngewPsych 32 (1929) 102—163. — Die gewöhnlichen Intelligenzprüfungen weichen trotz ihres unleugbaren Wertes für den Durchschnitt in Einzelfällen untereinander sowie von der Bewertung der Schule stark ab. S. fand unter 87 Prüflingen bei 21 stärkere Abweichungen. Die Rorschachsche Methode klärte in 15 Fällen die Unstimmigkeit auf: es lag eine Hemmung vor, etwa eine Depression wegen einer bittern Erfahrung, die den Geist dauernd beschäftigte und die Aufmerksamkeit von der intellektuellen Arbeit abzog. Freilich scheint die Benützung dieser Methode stark Sache einer persönlichen Befähigung zu sein und nicht eine sichere Technik für jedermann. Es wäre erwünscht, mit andern leichter durchschaubaren Methoden die Gemüts- und Willensstörungen zu ermitteln und diese Lücke der Intelligenzmessungen auszufüllen. Fröbes.

267—271. Arbeiten des Psychologischen Laboratoriums der Londoner Universität: The British Journal of Psychology, Monograph Supplements, No. 7—11. London 1924—1927, Cambridge University Press.

267. No. 7. Bernstein, E., Quickness and Intelligence. An enquiry concerning the existence of a general speed factor. (55 S.) *Sh* 7.— Ist die Schnelligkeit eine allgemeine Eigenschaft der Seele, so daß, wer in einer Fähigkeit schnell ist, es auch in den andern ist? Die Frage wird mit den Methoden der Korrelationsrechnung im Sinne Spearmans, durch Vergleich der Ergebnisse der Testprüfungen für verschiedenartige Fähigkeiten untersucht. Es wurden 130 Kinder zwischen 12 und 13 Jahren geprüft. Einerseits wurde die Schnelligkeit durch monatelange Beobachtung der Schüler vonseiten ihres Lehrers geschätzt, wobei der Einfluß der verschiedenen Intelligenz ausgeschaltet war. Diese Beobachtung sprach nicht

für eine durchgängige Fähigkeit; manchmal beschränkte sich besondere Schnelligkeit auf ein einzelnes Fach, schwankte mit dem Selbstvertrauen; manche opferten absichtlich die Schnelligkeit der Güte der Leistung. — Daneben gingen Testprüfungen; die darin festgestellte Langsamkeit zeigte wenig Korrelation mit der Perseveration, aber auch wenig mit der geschätzten Langsamkeit. Das spricht gegen eine allgemeine Fähigkeit der Schnelligkeit in allen möglichen Leistungen. Die Langsamkeit muß deshalb auf allgemeinere Ursachen zurückgeführt werden, die Gefühlsbetonung, die Bemühung, auf körperliche Mängel, das Temperament, die Überlegung und für den Anfang einer neuen Arbeit auf die Perseveration. F.

268. No. 8. McFarlane, Margaret, A study of practical ability. (75 S.) *Sh* 7.— Ein Teilelement der Intelligenz des Lebens ist die praktische Fähigkeit; sie umfaßt das Verständnis der Aufgabe, die Fähigkeit, die Reihe der notwendigen Bewegungen zu planen und die Bewegungen der Reihe nach auszuführen. Es wurden darüber Versuche mit 400 Kindern zwischen 14 und 16 Jahren angestellt; die Aufgaben waren das Aufbauen eines Schiebkarrens aus den getrennt vorliegenden Teilen, ähnlich einer Wiege, eines Würfels usw. Für das Bestehen einer durchgängigen praktischen Fähigkeit sprach die Überlegenheit der Kinder aus technischen Schulen, die Korrelation zwischen den verschiedenen Prüfungsarbeiten. Als Kern der praktischen Begabung erscheint nicht die allgemeine Intelligenz, das Denken dabei, sondern die Beschäftigung mit konkretem Material. F.

269. No. 9. Magson, E. H., How we judge intelligence. An investigation into the value of an interview as a means of estimating general intelligence. (115 S.) 8 *Sh* 7 *d.* — Eine sehr schöne Arbeit zu der praktisch wie theoretisch gleich wichtigen Frage nach dem Wert der Intelligenzschätzungen. Manche legen großen Wert auf den Eindruck einer ganz kurzen Unterredung, etwa von einer Minute, während andere alles von den Schätzungen nach langer Bekanntschaft, etwa von Lehrern, erwarten. Der Verfasser ließ 150 Erwachsene und 700 Kinder nach den verschiedenen Schätzungsmethoden prüfen. Bei jedem Prüfling waren fünf oder mehr Beurteiler tätig, die voneinander unabhängig zu urteilen hatten. Als Zeit der Unterredung, in der man Fragen aus allen möglichen Gebieten stellte, wurden fünf Minuten angesetzt. Die Übereinstimmung aller Paare aus den Richtern war mittelgroß (0,52), was beweist, daß sie mit ziemlicher Genauigkeit dieselbe Eigenschaft beurteilten, aber noch nicht, daß dies, wie verlangt, die Intelligenz war; auch gingen die Urteile der einzelnen Richter stark auseinander. Nachweisbar spielte der persönliche Eindruck des Prüflings eine große Rolle, mehr als die Richter es selbst bemerkten; dazu gehörte die äußere Erscheinung, die Kleidung, die Beweglichkeit der Gesichtszüge, das Selbstbewußtsein, die flüssige Sprache. Was aber die Hauptsache ist: die Korrelation der Unterredungsschätzungen mit den Ergebnissen der Intelligenztests war außerordentlich klein, hier nur 0,15. Also auch wenn man die Ergebnisse von fünf verschiedenen Beurteilern vereinigt, sind sie für die Schätzung der allgemeinen Intelligenz ungenügend. Nur für den persönlichen Eindruck selbst, also für die Fähigkeit, auf andere Menschen zu wirken, hat eine kurze Unterredung (das Interview) Wert. — Auch die Schätzungen auf Grund langer Bekanntschaft gehen für die verschiedenen Richter ebensoweit auseinander. Indessen ist hier die Korrelation mit der durch Tests gemessenen Intelligenz doch eine mittlere (0,54). Auch andere Untersuchungen haben ähnliche Werte gefunden. Dabei offenbarte sich eine merkwürdige Fehlerquelle aller solcher Schätzungen nach langer Bekanntschaft: man kann von der Rücksicht auf den Charakter des Prüflings nicht absehen; man beurteilt die Intelligenz günstiger, wenn der Beurteilte gewissenhaft, freundlich, kameradschaftlich ist, als beim Gegenteil. Man sieht, wie schon Thorndike und andere fanden, alle Eigenschaf-

ten in einer Atmosphäre, die der Person als Ganzem zukommt. Um das irgendwie zu berücksichtigen, müßte man vom Beurteiler neben seiner Intelligenzschätzung zugleich eine Charakterschätzung geben lassen. — Die Ergebnisse werfen in leicht ersichtlicher Weise ein Licht auf Prüfungsurteile. F.

270. No. 10. Hargreaves, H. L., The „faculty" of imagination. (74 S.) *Sh* 7. — Die Arbeit stellt die uns schon bekannte Frage nach einer einheitlichen Fähigkeit für die Phantasie. Die Schnelligkeit der Phantasieleistung wird erforscht durch Ergänzenlassen von Bildern, Texten, Geschichten usw.; dabei ergab sich ein gemeinsamer Faktor; in dessen Erklärung kommt H. aber über Vermutungen nicht hinaus. Auch für die Originalität der Phantasieleistung besteht ein anderer Faktor, der mit Schnelligkeit und Gedächtnis Zusammenhang zeigt. Danach bestätigte sich bei dieser Prüfungsart eine einheitliche Fähigkeit der Phantasie nicht. F.

271. No. 11. Wells, Honoria M., The phenomenology of acts of choice. An analysis of volitional consciousness. (157 S.) *Sh* 10. — Die Arbeit stellt eine Fortsetzung der vorbildlichen Versuche aus der Schule von Michotte dar. Das Wertvollste sind die 900 Selbstbeobachtungen, die sich auf sechs Versuchspersonen verteilen. Neu ist die Messung des psychogalvanischen Reflexes. W. sieht in den Abweichungen der Kurven nicht Begleiterscheinungen des Gefühls, sondern des Strebens. Da die Abweichungen auch bei Warnungssignalen regelmäßig sind und vielfach auf Erregung bezogen werden, möchte ich den recht gut begründeten Ansatz noch nicht für gesichert halten. — Die Zergliederung des Wahlaktes nach den Selbstbeobachtungen läuft auf eine Bestätigung und gelegentliche Vertiefung der Ergebnisse von Ach und Michotte hinaus. Daß das Bewußtsein der Aufgabe in den folgenden Versuchen immer mehr zurücktritt, aber doch noch genügend wirkt, veranschaulicht die scholastische Lehre von der „intentio virtualis". — Die Wahl wird erleichtert und beschleunigt, wenn der Wertunterschied beider Möglichkeiten groß ist; er zieht sich in die Länge und wird schwerer, was auch die psychogalvanische Kurve bestätigt, bei kleinem Wertunterschied; dann ist auch die Selbsttätigkeit klarer, ist Unlust und Spannung zu bemerken. — Beim Schluß der Überlegung tritt eine geistige Hemmung ein; ihr Grund ist der Richtungswechsel im Bewußtsein, das von der Erkenntnis zur Entscheidung übergeht. — Michotte unterschied in der Wahl scharf die Entscheidung von der Zustimmung. Bei der Entscheidung wird die eine Möglichkeit festgelegt; bei der Zustimmung liegt sie schon vorher allein im Blickpunkt, so daß ein Ja oder Nein genügt. Bei W. treten dagegen die Übergänge mehr hervor. Daß allein eine Möglichkeit im Blickpunkt ist, scheint selbst eine Entscheidung zu sein. Bei der Entscheidung ist die Zeit kürzer, die galvanische Abweichung tiefer, sie ist eine schnelle und starke Richtung der Selbsttätigkeit, während man bei der Zustimmung das Gefühl hat, die Dinge laufen zu lassen. Wells vermutet, daß auch die Gewohnheitsentscheidungen die Willensnatur nicht ganz verloren haben (man beachte die Anwendung auf die intentio habitualis der Scholastiker); denn das Tätigkeitsbewußtsein fehlt nicht ganz, die Gewohnheitshandlung entwickelt sich aus der bloßen Zustimmung; die Aufgabe zeigt sich auch bei ihr wirksam; der automatische Schluß kann sich plötzlich in eine Entscheidung für das Gegenteil verwandeln. — Beachtet man, daß unser beherrschtes Denken frei, unter der Leitung des Willens vor sich geht, so ist das begreiflich. — Gegenüber Wheeler wird die Eigenart des Tätigkeitsbewußtseins und der Selbsttätigkeit ausführlich aus den Selbstbeobachtungen gerechtfertigt. — Die Arbeit ist auch dem scholastischen Psychologen sehr zu empfehlen, da sie die Grundlagen der scholastischen Willenslehre rechtfertigt und auf Grund sorgfältiger Versuche in einigem ausbaut, wie wir an einigen Stichworten gezeigt haben. F.

272. Schlieper, Fr., Der Entwicklungsgang einer manuellen Geschicklichkeitsleistung: ZAngewPsych 32 (1929) 454—499. — An Hand der Erlernung eines Geschicklichkeitsspieles wird der Gang der Übung festgestellt: das Erkennen der schwierigen Punkte, das Probieren und Festhalten der Lösung, die allmähliche Ausbildung der einheitlichen, rhythmisch gegliederten Gesamthandlung. Das theoretisch Wertvollste ist die Zurückführung der Geschicklichkeit auf die Elemente des Seelenlebens, das Zusammenspiel von Wille, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Bewegungsvorstellungen, der Reproduktionsfähigkeit und der Fähigkeit zur Ausbildung ausgedehnter Komplexe. Eine besondere Fähigkeit der Geschicklichkeit erweist sich als überflüssig. F.

273. Van der Veldt, J., O. F. M., L'apprentissage du mouvement et l'automatisme. Etudes de Psychologie, vol. III (XII u. 350 S.) Louvain 1928, Institut de philosophie. *Fr* 75.— Die vorzügliche Experimentaluntersuchung, die eine gewaltige Menge von Versuchen voraussetzt, überprüft die Hauptfragen der automatisierten Bewegungen und führt die Forschung an vielen Punkten weiter in die Tiefe. Bei der unglaublichen Menge von Einzelheiten, die nur im Zusammenhang gewürdigt werden können, muß es hier genügen, auf einige allgemeinere Ergebnisse beispielsweise hinzuweisen. — War mit einem Reizwort eine bestimmte Berührung zu verbinden und durch Wiederholung gewohnheitsmäßig zu machen, so erschien vor der Bewegung das Ortsbild visuell, später kinästhetisch und abstrakt, schließlich verschwindet es: das Wort hat nun die Bedeutung der Bewegung. Ist eine Folge von Bewegungen an die Silben eines Wortes zu knüpfen, so leitet das Schema der aufeinander folgenden Orte die Bewegung; allmählich wird nicht mehr jede Teilbewegung von ihrem Reiz ausgelöst, sondern von der vorhergehenden Bewegung. Bei voller Übung fehlt die Bewegungsfigur ganz und bedeutet das Wort nun die ganze Bewegung. Anfangs dient das Schema als Vorbild; später löst es sich von der Bewegung; es dient nur, um an die Bewegung zu erinnern, die dann von selbst abläuft; später verschwindet es ganz und wird die Bewegung vom Wort ausgelöst. — Die gewohnte Bewegung kann auch bei etwas veränderten Umständen erfolgen, etwa bei anders gestellter Fläche, bei verkleinertem Maßstab; bisweilen wird dann ein Schema benutzt, bisweilen aber auch die Bewegung gleich automatisch übertragen. Die Tendenz zur Ausführung der stark eingeübten Bewegung ist nicht wegen der gestifteten Assoziationen bei ähnlichen Bedingungen von selbst da, sondern das hängt von der neuen Aufgabe, der neuen Einstellung ab. Ist diese von einer ganz andern Ordnung, so ist von der alten Tendenz nichts zu merken. Je näher dagegen die neue Aufgabe der eingeübten rückt, desto stärker wird die Tendenz zur alten Bewegung; bei großer Ähnlichkeit zwischen beiden treten dann Erschwerungen der neuen Bewegung auf. Läßt die Spannung der gegenwärtigen Einstellung nach, wie bei Zerstreuung, so geht die Tendenz nur noch auf das Allgemeine, etwa eine Bewegung überhaupt, deren Besonderheit dann durch andere Zufälligkeiten entschieden wird. F.

274. Baerwald, R., Psychologie der Selbstverteidigung. kl. 8° (344 S.) Leipzig 1927, Hinrichs. *M* 4.80; geb. *M* 5.50. — Das äußerst fesselnde Büchlein ist gewissermaßen ein Rechnungsabschluß über die Coué-Bewegung, ihre erstaunlichen Leistungen, aber auch ihre Grenzen, begründet auf reiche eigene Erfahrungen, die ohne Übertreibung mitgeteilt werden. Die einleitenden Kapitel sammeln viele Beispiele, die die Macht des Geistes über den Körper beweisen. (Die „eingebildeten Leiden" der Nervösen möchte B. lieber „angebildet" nennen, da sie eine Frucht der Furcht sind.) Zu ihnen rechnet er das Besprechen von Blutungen; die Wirkungen des dämonischen Unterbewußtseins, das in der Spaltung der Persönlichkeit besonders bekannt ist: wenn etwa das jahrelang unbekannte Gegenich zum Entsetzen des Besitzers plötzlich hervorbricht; wenn am Abgrund die Tiefe

magnetisch zieht; wenn ein Leiden einen überfällt, wo man es am wenigsten braucht; wenn, wo man sich des Glückes rühmt, ein Rückfall droht (worauf der Aberglaube des „Berufens" gründet). — Das eigentliche Thema ist die Würdigung des Couéismus, die tiefer dringt, als die bisherigen Erklärungen. B. findet die konkrete anschauliche Suggestion wirksamer, als die rein allgemeine, deren Hauptwert die Erzeugung des Halbschlafzustandes sei. Die von Baudouin empfohlene Autohypnose verwirft er, weil sich darin leicht zufällige schädliche Suggestionen durchsetzen, wie Beispiele beweisen. Zu den suggestiven Heilungen rechnet er auch die Wunder, etwa die von Lourdes. Die Wissenschaft lehne die Urteile des Konstatierungsbüros meist ab, „weil es nicht voraussetzungslose Forschung treibe, sondern kirchlichen Zwecken diene"; indessen gilt es viel eher von den mitgeteilten Einwänden Gulats, daß sie keine voraussetzungslose Forschung sind, sondern den Zwecken des Unglaubens dienen. Lassen wir diese beim Verfasser begreifliche Entgleisung unberücksichtigt, so sind seine eigenen Erfahrungen lesenswert genug; danach reicht die Autosuggestion, wie Coué behauptet, aber noch nicht bewiesen hatte, erheblich über die Leistungen der Fremdsuggestion hinaus. Sehr ansprechend ist die Beschreibung B.s, wie ein eigenes ererbtes Leiden durch Autosuggestion langsam, aber dauernd gehoben wird, so daß nach $^3/_4$ Jahr erreicht ist, was ärztlich für unmöglich erklärt war. Die eingehende Darlegung des Verfahrens der Autosuggestion mit allen ihren Hilfsmitteln und den mannigfachen in kleinem und großem erreichten eigenen Erfolgen muß man im Buch selbst nachlesen, um die suggestive Wirkung davon nicht zu verlieren. — Der kleinere zweite Teil des Buches behandelt die Willenserziehung, wobei B. mehr der kluge, kritische Berichterstatter ist. Dazu gehört der Nutzen des Turnens oder des Sportes; die Selbstschau und ethische Buchführung, die nach den Grundsätzen der Autosuggestion die Vorsätze immer wiederholt; zur Askese rechnet er die gewissenhafte Einhaltung der gesellschaftlichen Formen; die kleinen Opfer gegenüber den Trieben. Gut begründet wird der Nutzen, gegenüber schweren Versuchungen am Morgen bis ins einzelne die eigene Handlung schon durchzudenken. Gegen schwer überwindbare Leidenschaften wird die Ablenkung empfohlen. Der Kenner der aszetischen Literatur wird hier viele ihm bekannte Vorschriften wiederfinden. F.

275. Seifert, Friedr., Psychologie-Metaphysik der Seele (Handbuch der Philosophie von Baeumler und Schröter. 18. Lieferung). Lex. 8° (97 S.) München 1928, R. Oldenbourg. *M* 4.— Der Titel des Buches ist irreführend; nach ihm erwartet man eine Darlegung der metaphysischen Fragen, der Gründe der Parteien und Entscheidung. Was vorliegt, ist eine kurze Geschichte der abendländischen Psychologie in ihren Hauptvertretern. Es sind (mit Angabe der Seiten): Aristoteles (10), Plotin (10), die altchristliche Welt (8), Augustin (23), das Mittelalter (16), die Neuzeit (29). Die lange Behandlung von Plotins Begriffsdichtung erklärt sich aus dem großen Einfluß seiner Ideen, z. B. auf Augustin. Sehr liebevoll ist Augustin gewürdigt, wobei entgegen der gewöhnlichen Darstellung der Nachdruck auf seine späteren Schriften, besonders „De trinitate" gelegt wird. Im Mittelalter werden die verschiedenen Schulen recht kurz behandelt, immerhin erkennt man die Hauptlinien genügend. Bei der Neuzeit geht die Behandlung unmerklich in die empirische Psychologie über, was eigentlich der Titel nicht besagt; doch entspricht es dem tatsächlichen Zurücktreten der Metaphysik bei den Neueren. Erst hier kommt die Kritik des Verfassers mehr zu Wort, der in den metaphysischen Fragen sich wohl weniger zu Hause fühlt. Die vorgebrachten Einwände gegen die Experimentalpsychologie sind oft genug beantwortet worden, wovon der Leser nichts erfährt. Die Vorliebe für die verstehende Psychologie ist wohl einseitig, da die Leistungen dieser Art Psychologie noch recht mäßige sind. — Nach dem Ge-

sagten ist das Buch gewiß kein Ersatz für eine metaphysische Psychologie, auch abgesehen von dem Standpunkt, der dem unsern nicht entspricht. Die Hoffnung des Verfassers, daß so dasjenige erkannt werde, was aus dem Vergangenen gegenwärtig und lebendig ist, vermag ich nicht zu teilen. Leicht könnte der Leser verleitet werden, in der metaphysikfeindlichen Gegenwart das Ideal zu sehen, statt einer Episode, aus der eine auch die Neuzeit befriedigende Metaphysik erst wieder erstehen muß. F.

276. Joad, C. E. M., Mind and Body: JPhStud 4 (1929) 225—240. — Die verschiedenen Erklärungen der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele werden in ihrer Entwicklung, ihren starken und schwachen Seiten besprochen: der aus der schroffen Trennung von Descartes folgende Parallelismus, der Materialismus und Idealismus. J. hält selbst am Dualismus fest. Gegen den Materialismus macht er besonders das „idealistische Argument" geltend, daß seine Grundlage die Bewußtseinstatsachen sind, die er später als Illusion verwirft. Für die Lösung der großen Schwierigkeiten der Wechselwirkung will J. hier bloß Vorarbeit leisten. Die Materie erhalte in der neueren Physik unerwartete Eigenschaften, die sie dem Geist etwas annähern; der Geist dürfe nicht als Substanz aufgefaßt werden, sondern als Tätigkeit, als das Bewußtsein von andern Dingen. Hier denkt Verfasser offenbar nicht daran, daß Tätigkeit und gar Bewußtsein unverständlich werden, wenn einer fehlt, der sie hat. Im übrigen zeichnet sich die Besprechung durch kühle sachgemäße Abwägung der Tatsachen aus, die man in philosophischen Abhandlungen heute nur zu oft vermißt. F.

4. Ethik und Rechtsphilosophie

277. Bauch, Bruno, Zur Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Eine Vorfrage der Ethik: Logos (Tübingen) 17 (1928) 73—107. — Als Vorstudie zu einer systematischen Ethik untersucht dieser Artikel das Wesentliche dessen, was man generisch sittlich (morale) nennt, sowie des spezifisch sittlich Guten (bonum honestum), wenn auch diese Unterscheidung nicht ausdrücklich gemacht wird. Das Ichbewußtsein decke sich noch nicht mit dem Sittlichen; das Verantwortungsbewußtsein, das Pflichtgefühl eigener Art müsse hinzutreten. Es handle sich um eine „Tat" im entscheidenden „Augenblick", die nur gebilligt werde, wenn sie einer erschauten Sollens-„Aufgabe" entspricht. Diese Sollens-„Wertung" unterscheide sich von sonstigen, selbst höchsten Wertungen des Menschentums, etwa des Genies. — Die Scholastik verlangt für die sittliche Zurechenbarkeit eines Willensakts (moralitas) seine Wahlfreiheit angesichts des Vernunfturteils über den guten oder bösen Charakter der Handlung. Letzterer wird erkannt aus der Bestimmung und deshalb aus dem Wesen der Menschennatur. Nicht akzidentelle Teil-Normen, sondern die Total-Norm der Menschenwürde, des Bildes des Schöpfers, enthüllt im Gewissen den sittlichen Charakter einer freien Menschenhandlung, mit welcher der wichtigste Menschenwert, der Mensch selbst, gleichsam steht und fällt. Vieles von diesem klingt freilich in den meist selbständigen, in ihrem edlen Ernst ergreifenden Ausführungen B.s irgendwo an; doch macht sich der Mangel scharfer Begriffsbestimmung, scholastischer Methode, fühlbar und läßt leider für das ethische Hauptwerk immer noch zu große, wenn auch unbewußte, Abhängigkeit von Kant befürchten, bei dem sich die mangelnde Kenntnis der großen aristotelisch-scholastischen Vorarbeit gerächt hat. Gemmel.

278. Rignano, Eugenio, La Morale de l'harmonie de la vie: Rev MétMor 36 (1929) 101—112. — Die Steuerlosigkeit der geistigen Nachkriegslage zwinge vor allem zur Auffindung einer sittlichen Lebensform, in der sich die Anhänger aller bisherigen Weltanschauungen finden könnten.

Wie in der Welt der Biologie müsse auch unter den Menschen das Individuum mit sich und seiner Umgebung den harmonischen Ausgleich finden: Moral der Lebensharmonie, „lebe dein Leben in größter Harmonie mit dem Leben der andern". Diese zugleich eigene wie fremde Lebenssteigerung sei der geschichtliche Ursprung der Benennungen gut und böse gewesen; diese Harmonie gebiete Entsagung zur Wahrung höherer geistiger Güter, keineswegs jedoch vollen Verzicht auf jede irdische Freude, wie diesen das Christentum fordere. — Wie alle zunächst rein formalen allgemeinsten Zielbegriffe würde auch die gegenseitige Harmonie erst Maß, Inhalt und Verpflichtungskraft in einer wahren Metaphysik und Religion empfangen. In R.s Beispiel einer zerrütteten Ehe etwa würden kraft eines bloßen Harmonieprinzips die einen die Vernichtung der Ehe fordern, andere vielleicht die Notwendigkeit geduldigen Ausharrens zum Wohle der Kinder und zum prinzipiellen Schutze der Quelle des Menschheitsbestandes: welches von beiden ist nun, ohne höhere Grundsätze, „Harmonie"? Einen absoluten Verzicht auf jede irdische Freude kennt vielleicht die eine oder andere Sekte, nicht die katholische Kirche, die frohe Botschaft. G.

279. Kuhn, Helmut, Die ästhetische Autonomie als Problem der Philosophie der Gegenwart: Logos (Tübingen) 17 (1928) 301—322. — Die Auffassung des allgemeinen Verhältnisses der ethischen Totalnorm zu den einzelnen theoretischen und praktischen Teilnormen des Menschen entscheidet auch über die Zuordnung von Sittlichkeit und Kunst. K. spricht dies Problem so aus: Kann die für die Kunst wie für jedes Geistesgebiet zu fordernde Eigengesetzlichkeit, Selbständigkeit zu einer vollen Loslösung von den übrigen Interessen, Zielen, Aufgaben des Menschen, also vom Kulturganzen, gesteigert, übersteigert werden, ohne dadurch der Kunst selbst am meisten zu schaden, sie dafür von allem Leben, Einfluß, ja von allem Gehalt zu „befreien"? Ist das „l'art pour l'art" nicht der Tod der Kunst? K. prüft zu dem Zwecke die Kultur- und Kunsttheorien von Croce, Guyau und Fiedler. B. Croce überspanne die Autonomie der ästhetischen Intuition und mache sie ideenlos; für J. M. Guyau habe die Kunst nur Bedeutung als Mittel für Lebenssteigerung und verliere so ihre Autonomie; Konrad Fiedler wolle das Gesetz der reinen Form für die Kunst finden, indem er die Eigenart des Künstlerischen als Vorstellungs-Ablaufs scharf abhebe von der Wissenschaft als einem Begriffs-Ablauf, wodurch aber, wie bei Croce, wieder eine Sinn-Entleerung für die Kunst drohe. K. will die Lösung erst nur andeuten: Die Kunst müsse eine Eigengesetzlichkeit haben, aber als lebensvolle nur in der „Gestaltseinheit" mit dem Kulturganzen, weil beides, Kunst wie Kultur, „seinen Grund in dem geistigen Dasein des Menschen hat" (322). Ob K. nicht besser das belastete Wort Autonomie, das oft schon als Isolierung verstanden wird, miede? Die Kunst hat ihr Formal-Objekt, ihre Teil-Aufgabe im Menschen, das Schöne; dies läßt sich wegen der Einheit, der Architektonik des Menschengeistes nie von dem Ganz-Ziele des Menschen vollständig lösen; an seinem Ort in der Architektur des Menschen und der Kultur empfängt das Schöne sein Maß, seine Würde und erst seine wahre Weihe; denn, wie Augustinus sagt, häßlich ist der Teil, der seinem Ganzen nicht entspricht. G.

280. Aster, Ernst v., Zur Kritik der materialen Wertethik: Kantstud 33 (1928) 172—199. — Vom Standpunkt eines ethischen Relativismus aus will der als Verteidiger des Nominalismus bekannte Verfasser zur Ethik von Nic. Hartmann Stellung nehmen. Eine apriorische Wertschau wird entschieden abgelehnt. Die ethische Grundfrage: „Warum soll ich diesem Gebote folgen?", läßt sich mit den Mitteln der Wissenschaft nicht lösen. Die Ethik führt immer nur zur Systematisierung eines Ethos, einer Moral, der andere gegenüberstehen. Diesen verschiedenen Moralen gegenüber bleibt nur die Aufgabe soziologischen Verständnisses. Mit Nachdruck wird

auch auf die mangelnde Stellungnahme zur Religion hingewiesen und mit Recht die Willkür abgelehnt, zwischen Religion und Moral eine Gegensätzlichkeit aufzustellen. Eine Analyse der Wertgefühle, die nicht ausschließlich erkennend sind, sondern an der Subjektivität wesentlich teilnehmen, schließt die Untersuchung. Schuster.

281. Parodi, D., Les bases psychologiques de la vie morale. 12° (160 S.) Paris 1928, Alcan. *Fr* 15.— P. nimmt hier die Gedankengänge, deren Skizze er schon im Jahre 1910 in seinem Buche „Le problème moral et la pensée contemporaine" entwarf, wieder auf und führt sie weiter. Läßt sich eine rationelle Sittenlehre mit den heutigen Ergebnissen der Biologie und der Psychologie über die Entwicklung des Menschen versöhnen? Wie kann inmitten der Lebenserscheinungen sich Sittlichkeit geltend machen? So lautet die Fragestellung. P. sucht die Lösung bei den Ideen des Strebens und der Ordnung, d. h. bei der Finalität und der Vernunft. Sein Bemühen, sich einen Weg zu bahnen zwischen dem Evolutionismus eines Spencer und dem Soziologismus eines Durkheim, zwischen dem Eudämonismus eines Aristoteles und dem Formalismus eines Kant, führt ihn zu einer sehr scharf geprägten Stellungnahme, die jedoch im Grunde trotz der freien Terminologie nicht sehr entfernt ist von der natürlichen Sittlichkeit, wie sie allgemein von der Scholastik vertreten wird. Das höchste Gut ist ein „jenseits" (au delà) von jedem bestimmten Wunsch. Es verpflichtet jeden Menschen im Urteil der unpersönlichen Vernunft, das mit Notwendigkeit über seine Handlungen richtet und das in ihm wohnt. P. würde sich wohl nicht weigern, in dieser lebendigen und unpersönlichen Vernunft ein Zeugnis Gottes anzukennen. De Blic.

282. Lehu, L., A quel point précis de la Somme Théologique commence le traité de la Moralité: RevThom 33 (1928) 521—532. — D. Lottin hatte 1922 in der RevNéo-scolPh vorgeschlagen, S. th. 1, 2, q. 18, a. 1—4 als eine Art Übergang aufzufassen, der die eigentliche Behandlung der Moral vorbereite. Diese begänne demnach erst mit a. 5. L. kritisiert lebhaft eine solche Auslegung. Von Anfang an handle q. 18 über das „bonum morale" und nicht über das Gute schlechthin, gehöre also der Moral an. De B.

283. Roland-Gosselin, M.-D., Erreur et péché: RevPh 35 (1928) 466—478. — Bekanntlich ist für den hl. Thomas jede Sünde in gewissem Sinne ein Irrtum, weil eine irrende Wahl. Aber hält er nicht auch umgekehrt jeden Irrtum für Sünde? R. glaubt es und bringt dafür folgende Gründe. 1. Im Hinblick auf die Engel und Dämonen setzen zwei Texte den Irrtum klar in Verbindung mit der Überhebung: der im Guten gefestigte Wille der Engel kann ihren Verstand nicht dazu bewegen, über Dinge zu urteilen, die sein Vermögen übersteigen; der dünkelhafte Wille der bösen Geister hingegen läßt sie über etwas urteilen, das sie nicht kennen: De malo 16, 6; S. theol. 1, q. 58. a. 5 (468). — 2. In Bezug auf den Menschen kann man ebenfalls zwei Texte anführen: De malo 3, 7 dehnt der hl. Thomas auf den Menschen aus, was er über die Dämonen gesagt: „... error manifeste habet rationem peccati: non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignotis sententiam ferat" (470—473). In der Summa th. 1, 2, q. 74, a. 5 ist der Beweisgang verschieden und die Schlußfolgerung erscheint auch weniger weitreichend: „... contingit esse peccatum in ratione ..., in quantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei, quando habet ignorantiam vel errorem circa id, quod potest et debet scire." — R. hat sehr wohl gesehen, daß der Gedanke hier durchaus nicht mehr derselbe ist wie in „De malo". Er glaubt jedoch, daß die beiden Stellen in zwei Behauptungen übereinstimmen: 1. Bei jeder Erkenntnis, auch bei der dem freien Willen überlassenen, besteht die Pflicht, den Irrtum zu vermeiden. 2. Die Grenze für die Sünde des Irrtums ist die tatsächlich gegebene Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen (477). —

Aber selbst wenn der erste dieser Sätze den Gedanken der Summa richtig wiedergibt, so steht der zweite auf keinen Fall im Einklang mit „De malo". Thomas könnte dort nicht mit Recht versichern, es sei immer Überhebung, über etwas zu urteilen, das man nicht kennt, wenn er glaubte, daß die Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, dem Irrtum seinen Schuldcharakter nehme. Übrigens hieße dies auch übersehen, daß selbst in dem Falle, wo es unmöglich ist, die Wahrheit positiv zu erkennen, der Irrtum nicht unvermeidlich ist; es bleibt ja immer, wie R. es anerkennt (478), die Möglichkeit, sich des Urteils zu enthalten oder durch eine vorsichtige Ausdrucksweise das Recht der Wahrheit unangetastet zu lassen. — In Wirklichkeit muß man wohl sagen, daß, genau gesprochen, der Irrtum keine Sünde ist. Denn, wie der hl. Thomas in De veritate q. 17, a. 4, sagt, „wer irrt, weiß nicht, daß er irrt". Die Unklugheit, mit der sich jemand wissentlich und willentlich der Gefahr des Irrtums aussetzt, kann zwar ein Fehler sein, nicht aber der Irrtum selbst. De B.

284. Gillet, M. S., Justice et Charité: RevScPhTh 18 (1929) 5—22. — Angesichts der großen Schwierigkeiten bei der Durchführung der beiden Forderungen will G. die gegenseitigen Beziehungen von Gerechtigkeit und Liebe darlegen. Es werden zuerst die Unterschiede gezeigt — Caritas wird als ganz übernatürliche Tugend und Forderung verstanden —, dann das Verhältnis von Gerechtigkeit und Brüderlichkeit im Rahmen des gesellschaftlichen Zusammenlebens besprochen, endlich die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe dargetan, die sich vor allem darin zeigt, daß die Caritas Motiv und Quelle für die Durchführung der Gerechtigkeit oder die Aufhebung der vielen sozialen Ungerechtigkeiten wird. Das Individualeigentum gehöre zum Naturrecht, aber nach dem hl. Thomas müsse das überflüssige Gut der Allgemeinheit zugeführt werden. Dieser Begriff des Superfluum wird im Anschluß an Pérez García: „De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud D. Thomam Aquinatem", so erklärt, daß die freie Verfügung des Eigentümers sich auf die Bedürfnisse der Familie und des Berufes erstreckt. Schuster.

285. Gierens, Michael, S. J., Ehre, Duell und Mensur. 8° (VIII u. 381 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Karton. *M* 4.20; geb. M 5.— Die Geschichte und Elemente des Ehrbegriffes, Ehrverletzung und Ehrenschutz im allgemeinen werden klar dargelegt als Grundlage des 2. Teiles des Buches: Duell und Mensur. Mit dem Ziele, die Widersittlichkeit des privaten Zweikampfes zu zeigen, werden behandelt: Geschichte des Zweikampfes, Zweikampf und staatliches Recht, Kirche und Zweikampf, Duell und Ethik. Für alle, die Stellung nehmen müssen zu den Zweikampfunsitten unserer Zeit und zu der Reform des Strafrechts in Bezug auf den Zweikampf, ist das Buch ein guter Führer. Brust.

286. Dabin, J., La notion du droit naturel et la pensée juridique contemporaine: RevNéo-scolPh 30 (1928) 418—461. — Dieser Aufsatz ist ein Auszug aus einem größeren rechtsphilosophischen Werk: L'ordre juridique positif. Sein Wert liegt meist darin, daß die Anschauungen heutiger Juristen und Rechtsphilosophen zum Problem des natürlichen Rechts ansprechend dargestellt werden. Der Verfasser stellt recht wirkungsvoll den Unterschied des scholastischen Naturrechts und der sog. klassischen Naturrechtsschule des 17. und 18. Jahrhunderts heraus. Mit Nutzen wäre noch hinzuzufügen, daß die sittliche Geltung der allgemeinen Prinzipien zugleich eine wahre Rechtsgeltung ist, insofern sie auf natürliche Rechtsansprüche gehen. Die Auseinandersetzung mit Duguit, Stammler, Ripert und Hauriou bietet mancherlei Anregungen, besonders zu der Frage nach dem Verhältnis von unveränderlicher Norm und wechselnder Anwendung, in der bei manchen Bestreitern des natürlichen Rechts zum Teil nur ein allerdings nicht bedeutungsloser terminologischer Unterschied von den Verteidigern des natürlichen Rechts zu bestehen scheint. Schuster.

287. Le Fur, Louis, Le retour au droit naturel. Son rôle dans la conception actuelle du droit international: Scientia 45 (1929) 32—42. — Ein Überblick über die Geschichte des richtig verstandenen Naturrechts, wobei die Verdienste der spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts für das Völkerrecht anerkannt werden. Wie der positivistische Absolutismus, der im Staatswillen (eines Fürsten oder einer Majorität) letzte, einzige Rechtsquelle sieht, abzulehnen sei, so sei allerdings auch das Naturrecht nicht im Rousseauschen Sinne exklusiv, der positiven Gesetzgebung feindlich, zu fassen. Es biete die Axiome, die durch die Gesetzgebung je nach den Verhältnissen anzuwenden seien; zudem sichere es als Bestandteil der Sittenordnung der positiven rechtmäßigen Autorität eine im Gewissen verpflichtende Kraft zu, deren schwacher Ausfluß nur die Sanktion durch Zwang und Gewalt sei. Das Sittengesetz und das Naturrecht mit ihrer Verpflichtung sind der „fond"; die Ausgestaltung durch die positive Gesetzgebung und die Sanktionierung sind die „forme"; fond und forme zusammen bieten das vollkommene Recht. — Einzelne Bemerkungen, wie über den Weltkrieg, dürften mehr politisch als wissenschaftlich sein. Sie schaden dem hohen Ziele des Verfassers, auf dem Boden der scholastischen Naturrechtslehre ein wahrhaft ewiges Völkerrecht zu schaffen. Der Aufsatz, der 1927 im Haag gehaltene Vorträge des Professors der Pariser Universität wiedergibt, ist für das Verhältnis von Sittlichkeit, Naturrecht, positivem Recht beachtenswert. Gemmel.

288. Bernheimer, Erich †, Probleme der Rechtsphilosophie. Mit einem Geleitwort von Hans Kelsen. Nebst Bildnis des Verfassers (Beiheft 21 zum ArchRWirtschPh). gr. 8° (XII u. 122 S.) Berlin-Grunewald 1927, Rothschild. *M* 3.— Dieses Werk des früh Heimgegangenen (1888—1915) gibt für die positive Rechtssetzung, Interpretation usw. wertvolle Winke, vor allem aber tut es immer wieder die Unentbehrlichkeit und Bedeutung des Naturrechts dar. Freilich erscheint B. äußerlich als dessen Feind; er lehnt eben mit Recht, wie die Scholastik, ein rousseausches, dem positiven Gesetz feindliches Naturrecht ab. Das richtig verstandene Naturrecht fordert für die „conclusiones" und „determinationes" im Wandel der Dinge die einigende Instanz des positiven Rechtes. Was B. „subsidiäres Ergänzungsrecht" (19) nennt, „natürliche Ordnung" (18, passim), „subjektive Rechte" (40 ff.), „Gerechtigkeit, Rechtsidee, Rechtsgefühl, ethisches Gefühl" usw., deckt sich weitgehend mit dem richtig verstandenen scholastischen Naturrecht. Freilich erscheint sowohl seine Rechtsphilosophie wie seine Ethik bezüglich des Pflichtbegriffes nicht genügend ontologisch unterbaut, wenn er auch die Verpflichtung der Gesetze nicht der faktischen Rechtsdurchsetzung gleichstellt und letztere als nicht zum eigentlichen Rechtsbegriff gehörig anerkennt. G.

289. Emge, C. A., Das Apriori und die Rechtswissenschaft: ArchR WirtschPh 21 (1928) 519—536. — Nach einem Überblick über die Bedeutungen des Wortes Apriori untersucht E., ob, wie in der Mathematik, rein rationale Vorerfahrungsbegriffe als oberste Axiome auch in der Rechtswissenschaft dazu dienen könnten, ein „ehernes Koordinatensystem" für immer aufzustellen, von dem aus man zu den konkretesten Besonderheiten hinabsteigen könne. Insbesondere hält er für den Normeffekt, d. i. die Verpflichtungskraft der Gesetze, wolle man sie nicht aus der faktischen Gewalt herleiten, eine solche Normidee vor und über aller Erfahrung für unausweichlich. Schon hieraus ergebe sich die Unumgänglichkeit der Unterscheidung von Wirklichkeit und Idee und damit a) der religiösen Begriffsbildung; b) der teleologischen Geschichtsphilosophie (wie der Katholizismus und der Panslavismus sie nie vernachlässigt hätten 530); c) der eigentlichen Rechts-„Philosophie". — E., der sich offenbar schon viel mit der scholastischen Ontologie befaßt hat, würde seine philosophischen Ab-

sichten mit Hilfe gerade auch der scholastischen Psychologie und Erkenntnistheorie noch weiter gefördert sehen. Bisher erscheint sein Apriori sowohl im ersten Entstehen der Begriffe wie in der materialen Anwendung, der Ausgestaltung der Rechtsphilosophie, doch zu sehr losgelöst von der notwendigen Erfahrung. Kant und Hegel müßten noch mehr durch Aristoteles ergänzt und ersetzt werden. G.

290. Werner, Alfred, Philosophie als Grundlage der Wirtschaftstheorie: ArchRWirtschPhil 22 (1929) 289—292. — Die gewöhnliche Definition der Wirtschaft, „Reich der Mittel für Zwecke", sei nicht genügend. (Übrigens gilt die von W. vorgeschlagene: „Sparsames Verfügen, Disponieren über knappe Mittel" in etwa, wie er es jener vorwirft, auch von der Technik; diese Definitionen treffen wohl die Wirtschaftlichkeit als Methode auf allen Denk- und Tätigkeitsgebieten, erklären aber nicht das Wesen der Wirtschaft als eines Sachgebiets, eines Systems, einer Wertordnung.) W. ahnt richtig, daß Wirtschaft auch als umfassendes Sachgebiet einschließlich ihrer immanenten Zwecksetzung der freien Zielwahl des wirtschaftenden Menschen unterworfen sein muß. Dieser „Geist" der Wirtschaftenden müsse durch die Wirtschaftsphilosophie erkundet und normiert werden. Dem christlichen Wirtschaftsgeist habe alles Irdische, auch die Wirtschaft, nur Durchgangscharakter im Lichte der Ewigkeit; solche Heilige seien aber selten. Das sozialistische Ziel sei mit seiner Freiheit und Gleichheit ganz an der Wirtschaft orientiert, aber erschlage auf die Dauer den Menschen und die Wirtschaft. Der Heroenkult Nietzsches stehe nur im Dienste eines Subjekts, nicht einer Idee. Das Reich der Werte, die Kultur, müsse der Zweck auch aller Wirtschaft sein. — W. müßte untersuchen, ob das Reich der christlichen Kulturwerte, die von evangelischen Theologen (z. B. Brunstäd) oft weltfremd überspannt werden, nicht doch der Seele, der Gemeinschaft und der Wirtschaft das Ihre gibt. G.

291. Darmstaedter, Friedrich, Das Wirtschaftsrecht in seiner soziologischen Struktur (Beiheft 23 zum ArchRWirtschPh). gr. 8° (VIII u. 162 S.) Berlin-Grunewald 1928, Rothschild. *M* 8.— Das tatsächliche Bestehen zweier immer mehr sich verselbständigender Rechtsdisziplinen, des Reichswirtschaftsrechts und des Reichsarbeitsrechts, mit zunächst vielfach gegensätzlichen Tendenzen erheischt wegen der Einheit der Rechtswissenschaft und der Wahrung der Volksgemeinschaft eine synthetische, ausgleichende Behandlung beider Disziplinen aus übergeordneten Prinzipien. D. bietet darum Begriffsumschreibungen von Wirtschaft, Recht, Wirtschaftsrecht und untersucht ihr Verhältnis zur gesamten Gemeinschaftsgestaltung. Auffällig wenig spricht er vom Verhältnis von Recht und Staat, vom Einfluß des Staates auf die Wirtschaft. Selbst über das Verhältnis von Wirtschaft und Recht will er keine ideelle Untersuchung bieten; er geht von der Tatsache ihrer Verbindung, eines Wirtschaftsrechts, aus und erforscht „die Art und Weise seiner Ausgestaltung" (8). D., der unter Hegelschem Einfluß steht, sucht nicht die bloß logische Einheit der sozialen Verhältnisse im neu-kantischen Sinn, sondern die materiale Einheit. Diese findet er in der Doppelfunktion allen Rechtes, in der die strenge Gegenseitigkeit bewahrenden, negativen „Abwehrfunktion" einerseits und der positiven, verbindenden „Vermittlungsfunktion" anderseits. Er untersucht nun, wie in dem gesamten Wirtschaftsrecht sowie in der Dreiheit, die es nach ihm umfaßt, dem Reichswirtschaftsrecht, dem Reichsarbeitsrecht, dem privaten Vermögensrecht sowohl die Gegenseitigkeitsfunktion sich auswirkt wie die Vermittlungsfunktion, letztere durch Förderung der Produktionsgemeinschaft (vorab in der Unternehmerschaft) und der Konsumtionsgemeinschaft (vorab in der Arbeitnehmerschaft). Dieses ausgleichende Wirtschaftsrecht müsse darum schärfstens ablehnen den Liberalismus, für den das Recht wie die Menschen nur auszubeutende Mittel seien, sowie den Kommunis-

mus, der nach dem Wortlaut seiner Programme alle Gegenseitigkeit des Rechtes aufhebe, sich somit außerhalb des Rechtes stellen wolle und die unentbehrliche Wirksamkeit des Eigentriebes auslösche. Der wahre Ausgleich, die wahre soziale Einheit liege in der Wahrung der Gegenseitigkeit in den Leistungsbeziehungen und in der vermittelnden, verbindenden Liebe in den Personbeziehungen; letztere müsse immer mehr überwiegen, damit unsere utilistische „bürgerliche Gesellschaft" zur ethischen, kulturellen „menschlichen Gesellschaft" werde (über sein entsprechendes Werk vgl. Schol 3 [1928] 478). — Die Arbeit zeichnet sich durch logische Schärfe und gründliche Quellenangabe aus; immerhin vermißt man die letzte Grundlegung des Rechtes, des Staates, ihrer Verpflichtungskraft. Die mühsam erarbeitete, kaum begründete Doppelfunktion des Rechts entfaltet sich in der systematischen, aristotelisch-scholastischen Rechts- und Staatslehre in ganz anderer Klarheit und Kraft zu der unentbehrlichen Dreiheit der ausgleichenden (gegenseitigen), verteilenden (behördlich-sichernden, fürsorgenden) und der Gemeinwohl-Gerechtigkeit, welch letztere (soziale Gerechtigkeit) sowohl Staat wie Individuum verpflichtet; ergänzend und verklärend treten hinzu die Billigkeit und die bis zu einem Grade streng verpflichtende Liebe. G.

292. Brauer, Theodor, Ketteler. Der deutsche Bischof und Sozialreformer. 8° (140 S.) Hamburg 1928, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. *M* 4.80. — Aus dem ganzen Menschen Ketteler, dem wahren Adligen und bischöflichen Seelsorger, heraus wird hier das Leben und die theoretische und praktische Soziologie und Sozialreform eines der wichtigsten Urheber der neueren deutschen katholischen Sozialtätigkeit zum tieferen Verstehen gebracht. Im Sinne einer wahrhaft ganzheitlichen Verstehens-Psychologie scheut sich B. nicht, in diesem einem interkonfessionellen Leserkreis dargebotenen Werke aus den ewigen, immer gleich lebendig sprudelnden katholischen Quellen Kettelers Stellungnahme zur Politik, die für ihn wesentlich Kirchenpolitik war, und zur Sozialwirtschaft zu erklären. Der so erfaßte, in gewissem Sinne überzeitliche Kettelersche Geist, von dem gleichdenkenden Professor der Nationalökonomie an der Universität Köln verstehend und begeistert gezeichnet und im Lichte der wichtigsten Gegenwartsfragen in gleichem Sinne ergänzt und verlebendigt, gibt darum auch dieser Darstellung, besonders in Verbindung mit dem größeren Werke B.s über den modernen deutschen Sozialismus, allgemeinere Zeitbedeutung. Aus dem verantwortungsbewußten, mit seelsorgerlicher Liebe erfüllten Volksgemeinschaftsgefühl Kettelers heraus erklärt sich der scheinbare politische Abfall 1866, die Anpassung an die neugeschaffene politische Lage, erklärt sich ebenso die nur scheinbare Inkonsequenz Kettelers in Verfolgung der jeweilig allein erreichbaren politischen und sozialen Reformen. Darum läßt B. mit Recht die Anschauungen Kettelers über die an den Alltag gebundene staatliche Sozialpolitik zurücktreten, um die von der jeweiligen, vielleicht gar überkapitalistisch oder staatssozialistisch oder atheistisch eingestellten, Regierung mehr unabhängige allgemeine Gesellschaftsordnung und Gesellschaftsreform „von unten", die Sozialreform, im Geiste des großen adligen Volksbischofs uns vorzuführen. Einen Aufbau dieser Kettelerschen Sozialreform bieten die aus dessen gedruckten und unveröffentlichten Schriften von B. systematisch geordneten „Grundgedanken der Kettelerschen Sozialreform" (121—139), die, um unserem Volke jenen in vielem überzeitlichen, katholischen Kettelergeist zu wahren, ihm in einem entsprechenden Sonderabdruck geschenkt werden dürften. G.

293. Müller, Franz, Franz Hitze und sein Werk. 8° (209 S.) Hamburg 1928, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. *M* 7.50. — An Hand einer das Wesentliche herausgreifenden Lebensbeschreibung zeigen sich hier die sozialen und wirtschaftlichen Anschauungen Hitzes in ihrem Werden und

Wachsen. Da nun Hitze einer der einflußreichsten Führer der katholischen, ja der deutschen Sozialpolitik im wilhelminischen Zeitalter war, leuchtet die Bedeutung dieser Schrift ein für das geschichtliche Verstehen z. B. „M.-Gladbachs", der katholischen Arbeitervereine, der interkonfessionellen Gewerkschaften, des Karitasverbandes, des Fuldaer Pastorale, sodann der gesamten wilhelminischen Sozialgesetzgebung, der Februarerlasse, zuletzt des Betriebsrätegesetzes nach der Revolution. Wenn Brauers Kettelerbuch in seiner sachlichen Gründlichkeit durch die Begeisterung und die psychologisch verstehende Erklärung scheinbarer „Widersprüche" nicht geschädigt, sondern eher vertieft wird, so tritt bei M. Verliebtheit in seinen Helden zum mindesten stark zurück; dafür herrscht eine Vorliebe für dialektische Antithesen, sowie eine wenig wohlwollende, vorwiegend kritische, ja ablehnende Einstellung gegenüber Hitze und dem M.-Gladbacher Kreis, so daß dieses Buch ein abschließendes Urteil erschwert. M. unterscheidet drei Perioden in Hitzes Entwicklung: die Zeit des prinzipienklaren Ziels, die Zeit des opportunistischen „Praktizismus", endlich die Zeit der Rückkehr zu den Jugendprinzipien und -idealen nach der Revolution. — Erklärt nicht die notwendige Neuordnung des Chaos und die damit im Gegensatz zum wilhelminischen Staat gegebene Bewegungsfreiheit nach 1918 das Übergehen der Taktik zur zielklaren Strategie fast von selbst? M. tadelt, daß Hitze die Arbeiterfrage „zunächst" als Magenfrage, „zuletzt" als sittlich-religiöse bezeichnet habe. Gegenüber einem ganz ähnlichen Vorwurf Vigeners bezüglich Ketteler weist Brauer (Ketteler 128) auf den Kettelerschen „Kernsatz aller christlichen Sozialreform" hin, die verwilderten Massen müßten erst wieder humanisiert werden, um christianisiert werden zu können. Immerhin sind alle M.schen Äußerungen über die Macht der Idee, besonders der religiösen Idee, auf das wärmste zu begrüßen. Sätze dieses aus der katholischen Jugendbewegung hervorgegangenen Sozialökonomen wie die folgenden bergen bei all ihrer Schärfe doch einen wahren Kern: „So berechtigt Hitzes Mißtrauen gegen die Spekulationen im luftleeren Raume war, so wenig durfte er als Realpolitiker die anregende und vorwärtstreibende Macht der Idee gegenüber dem historischen und psychologischen Trägheitsgesetze unterschätzen. Ein übersteigerter ‚Wirklichkeitssinn' ist zuweilen nicht minder eschatologisch, wirklichkeitsfern, als die Zukunftsträume der Romantiker und Sozialisten". (7, Z. 11 v. u.: Vigener; 25: Heinrich Pesch war in Bonn stud. iur.; 37, Z. 15: Périn; 110, Z. 10 v. u.: Septennat; 202, Z. 10: Wissell.) G.

294. Journet, Ch., Définition de la civilisation: La vie intellectuelle 1 (1928) 452—460. — La valeur d'une civilisation: 2 (1929) 104—115. — Comparaison des civilisations: 2 (1929) 256—267. — Unter Kultur versteht J. die Fähigkeit einer Gesellschaft, ihren Einzelgliedern die Entfaltung des eigentlich menschlichen Lebens zu ermöglichen. Somit umfaßt „Kultur" das spekulative, moralische, ästhetische und praktische Leben. Die vernunftgemäße Weiterentwicklung dieser verschiedenen Gebiete und ihre gegenseitige Unterordnung sind maßgebend für den Wert einer Kultur. Die vernunftgemäße Weiterentwicklung vollzieht sich im praktischen Leben durch die bestmögliche Anpassung der Technik an ihre jeweiligen Zwecke; in der Kunst durch eine ideale Pflege der Formen; im moralischen Leben durch Angleichung der Gewohnheiten an die sittlichen Ideen; im Geistesleben durch eine systematische Behandlung der Philosophie. Die Rangordnung, die unter den verschiedenen Zweigen herrscht, gestattet zwischen qualitativen und quantitativen Kulturen zu unterscheiden. Es gibt in der Tat soviel Kulturen, wie es Gesellschaften gibt, wenigstens wenn man sie statisch betrachtet. Aber vom dynamischen Standpunkt aus gesehen, ist Kultur unter allen möglichen Erscheinungsformen ein und daselbe: das Streben, die Lebensbedingungen den Forderungen der Vernunft anzupassen.
De Blic.

295. Delos, J. T., L'internationalisme, synthèse de la culture et de la civilisation: RevScPhTh 17 (1928) 659—679. — Der Mensch — als materielles Wesen — ist abhängig von seiner Umgebung — Familie, Nation —, von der er, um seine Fähigkeiten auszuwirken, eine gewisse Anzahl von Anlagen empfangen muß, deren Gesamtheit die nationale Kultur ausmacht. Eine Kultur ist also ein System von Formen, die bestimmt sind, sich dem Individuum aufzuprägen, um in ihm die Menschheit nach einem gewissen Typus, dem nationalen, zu vollenden. Als Geist ist der Mensch fähig, auf Grund eines Gedanken- und Gefühlsaustausches zwischen sich und seinesgleichen eine Welt von Beziehungen zu schaffen — und das ist die Zivilisation. So definiert, ist die Zivilisation ebenso universell, wie die Kulturen national sind; nicht wie jene an bestimmte Gruppen in Raum und Zeit gebunden, umfaßt sie vielmehr die ganze menschliche Natur. Aber weil trotz der scheinbaren Gegensätze die nationale Kultur, weit entfernt der Zivilisation zu schaden, deren unerläßliche Bedingung ist, kann auch der Internationalismus nur in einer Gesellschaft entstehen, deren Nationen schon stark entwickelt sind. De B.

296. Landry, B., L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle. 8° (214 S.) Paris 1929, Alcan. *Fr* 25.— Der genaue Gegenstand dieses Werkes ist die Untersuchung der scholastischen Auffassung von Staat und Staatsgewalt im Rahmen des Christentums. Dabei findet der Verfasser Gelegenheit, auch über manche benachbarte Fragen aus der Sozialphilosophie zu sprechen, z. B. über das Eigentum und über die Sklaverei. In dieser Hinsicht bietet das Buch mehr, als es verspricht. Dagegen ist man überrascht, die Lehre des hl. Thomas, die als bekannt vorausgesetzt wird, nicht mehr berücksichtigt zu finden. — Acht aufeinanderfolgende Kapitel handeln in zusammenfassender Darstellung über die augustinische Auffassung der Gesellschaft, die Lehre des hl. Bonaventura, die Oxforder Schule, den Imperialismus (!) des Roger Bacon, die arabische Philosophie, Aegidius Romanus, Johannes von Jandun, Dante. Ein neuntes Kapitel bietet synthetische Schlußfolgerungen. — L. legt bezüglich der Methode der Scholastiker besondere Bedeutung der Tatsache bei, daß ihre Soziologie im allgemeinen der Metaphysik nachgebildet sei, wie wenn die soziale Welt nichts anderes als eine Wiederholung der physischen wäre. (Scheint in der Scholastik nicht viel eher die soziale Welt der physischen zum Vorbild gedient zu haben?) Infolgedessen findet man in der Soziologie wie in der Metaphysik die augustinische und die aristotelische Richtung. Im Gegensatz zu dem mehr idealistischen und überlieferungstreuen, zu dem spezifisch christlicheren Augustinismus ist der Aristotelismus naturalistischer und positiver, er verrät schon im Keime die politischen Lehren der Renaissance. Während für den Augustinismus die sozialen Fragen vor allem sittliche sind — die Autorität ist ihm eine Funktion; die Gerechtigkeit gilt mehr als Intelligenz —, ist im Aristotelismus die Organisation des Staatswesens Angelegenheit der Wissenschaft und nur die Intelligenz kann demnach Herrschaftsrechte verleihen. De B.

297. Walz, G. A., Gedanken zu einer Sozialmorphologie: ArchRWirtschPh 21 (1928) 349—364. — Gegenüber der bloß generalisierenden, kausalgesetzlichen Methode (Methode der „exakten Zuordnung"), wie sie ein Erbteil des Rationalismus ist, betonte besonders die Romantik wieder die Bedeutung der unwiederholbaren Individualität (Methode der „sinndeutenden Gestaltung") auch in der Geschichte (Ranke) und in den Rechtsgebilden (Savignys „Volksgeist", der nicht rechtspositivistisch zu deuten sei, 354). Auch in der soziologischen Forschung hat sich gegenüber der atomistischen, kausalgesetzlichen „westlichen" Soziologie in Deutschland immer mehr das Verständnis für die Eigentümlichkeiten in den „Gestalten" und Sinnganzheiten der verschiedenen Gemeinschaften entwickelt. Diese ganzheitliche, „synoptische", sinndeutende Gestaltungsmethode der Soziologie fordert nach

W. eine „Sozialmorphologie", deren Grundrisse er hier andeutet. Sie untersuche 1. den äußern Bau einzelner Gemeinschaftsbildungen (Sozialmorphologie im engern Sinne, Gesellschaftsgestaltenlehre); 2. deren Idee und Seele, die innern und äußern Ziele und Normen (Sozialaxiologie, Gesellschaftswertlehre, wozu auch besonders die Rechtsmorphologie gehört); 3. ihren Reflex im individualpsychologischen Leben (Sozialpsychologie, Gesellschaftsausdruckslehre). Wertvolles wird über die drei Hauptgesellschaftsauffassungen gesagt, die liberalistische, absolutistische, organische. — Diese gründliche methodologische Arbeit, die man wohl der neuromantischen, universalistischen Spannschen Schule zurechnen darf, ist in ihrem ersten Teile von allgemeiner Bedeutsamkeit für alle Verfahrenfragen. Gemmel.

298. Spann, Othmar, Gesellschaftsphilosophie. Teil I u. II (Handb. d. Philos. von Baeumler u. Schröter Lfg. 19 f.). Lex. 8° (188 S.) München 1928, Oldenbourg. *M* 3.90 u. *M* 3.75. — Ein geschichtlicher Überblick führt uns die Gesellschaftsphilosophie Platons, Thomas', des Empirismus, Kants und seiner Nachfolger, besonders Hegels, vor; letzterer lasse das Individuum, dieses „Moment", doch wohl nicht zu seinem Rechte kommen. Und nun bietet S., was Hegel vorschwebte, aber nicht gelang, eine in vielem zweifelsohne anerkennenswerte und dauernd fruchtbare „Vergeistigung" der gesellschaftlichen Bildungen und Zusammenhänge, indem er zunächst eine Pneumatologie aufbaut, das ursprüngliche Geistesgut in Religion, Wissenschaft, Kunst schauen läßt, zu dessen Verwirklichung in den „Veranstaltungen", besonders dem Staate, eine ausführliche Sittenlehre als objektive Kultur-Güterlehre, Vervollkommnungslehre, entworfen wird. Eine Tafel des sittlichen Prozesses wird geboten, die Bedeutung des Leidens, des schöpferischen Führers gewürdigt, zuletzt eine Wirtschaftsphilosophie umrissen. — Die Bemühungen S.s um die ontologische Vorrangslehre sind anzuerkennen; überraschen aber muß es, wenn in der Scholastik nur der eine Unterschied zwischen „wesensfrüher" und „für uns früher" entdeckt wird (111). Freilich dürfte gerade dieser Unterschied von S. weit mehr berücksichtigt werden; bezeichnend für seine Vorzüge und Schwächen ist sein Satz: „An der Spitze von Hegels System steht die große Gleichung, die jeden echten Idealismus bezeichnet: Logik = Ontologie = Theologie" (39). Vermißt wird eine klare Begriffsbestimmung von „Gesellschaft" mit dem wesentlichen Unterschiede von Wesens- und Kürverband (societates naturales, liberae); 106 erscheint die Gesellschaft über dem Staat; der Staat, obwohl „unter" der Menschheit, ist doch mächtiger (108); dies zeigt, daß der Allgemeinbegriff Ganzheit allein nicht ausreicht, so wenig wie die ähnlich übergreifenden Begriffe „gut" und „Wert", von denen S. dies selbst trefflich ausführt (123 126). Je nachdem ist Vertrag, Volkssouveränität auch im „Idealismus" möglich. Betreffs der Kirche muß unterschieden werden zwischen andern Religionsgemeinschaften und der Kirche Christi, die keine Menschenveranstaltung ist, so daß nicht gilt: „Staat ist vor Kirche" (103); „Theokratie" im gebräuchlichen Sinne ist weder eine metaphysische noch christliche Forderung (zu 103). Zu 66 und 154: Ob die Willensfreiheit hier nicht verflüchtigt wird? Übrigens wird zum Teil die psychologische Freiheit (liberum arbitrium) und die prägnante „sittliche Freiheit" (libertas animi; die Freiheit nach dem und vom Kampfe) verwechselt. Es gibt gewiß einen falschen Indeterminismus, aber nicht bei der maßgebenden Scholastik. Zu 171: Bei der Darstellung des hl. Thomas scheint die wichtige dritte Gerechtigkeit, „iustitia legalis", ganz übersehen; sie führt „über die Mitte". Es erscheint fraglich, ob die Vorliebe des Verfassers für sprachliche und sachliche Neuprägungen immer einem naturgemäßen schöpferischen Fortschritt dient. Möge es ihm gegeben sein, seinen „geheimen Auftrag" (163) ganz zu erfüllen! G.

299. Roland-Gosselin, Bernard, La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin (Collection: Etudes philosophiques, Bd. 8). 8° (XI u. 168 S.)

Paris 1928, Rivière. *Fr* 8.— R.-G. schildert die Lehre über sittliches Naturgesetz und Naturrecht hauptsächlich bei Platon, Aristoteles, der Stoa (Cicero), Augustinus, Alexander Halensis, Albertus M., Thomas, um sodann etwas ausführlicher die Staatslehre des Aquinaten darzustellen. — Diese geschichtliche Unterbauung zum Verständnis des hl. Thomas verdient Nachahmung in allen ähnlichen Fragen. Die Synthese des hl. Thomas erscheint dann in ihrer Größe und, gelegentlich, in ihrer Schwäche — wofür auffallend häufige Hinweise auf die Unklarheit der Staatslehre des hl. Thomas gerade in diesem Buche des bekannten Dominikaners bezeichnend sind. Ein Beispiel: „Dans cette question [über die Staatsform], St. Thomas s'inspire d'Aristote, de Cicéron, de la Bible et de la féodalité du moyen-âge. Il ne faut donc pas s'étonner de certaines hésitations" (99). Um so mehr hätte man Zurückhaltung oder scharfe Beweisführung in den umstrittenen Fragen erwartet. Doch wird z. B. dem hl. Thomas die Lehre vom Staatsursprung „avec le consentement implicite ou explicite de la société" (165) zugeschrieben ohne anderweitige Klärung und Begründung dieses vieldeutigen Ausdrucks; die vielfachen diesbezüglichen Arbeiten Müllers, Tischleders u. a. bleiben unerwähnt. Ähnliche Klärung vermißt man in der Eigentumsfrage, desgleichen betreffs des Verhältnisses von Natur und Übernatur im Urstande; letzterer Punkt ist von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung der Troeltschschen Theorie vom absoluten und relativen Naturrecht. Auffälligerweise wird des Aristoteles System von R.-G. abfällig als Naturalismus gekennzeichnet, während oft künstlich eine Linie Platon — Augustinus — Thomas hergestellt wird. Zur Ergänzung sei auf des immer anregenden Verfassers Büchlein in derselben Sammlung hingewiesen: „La Morale de saint Augustin" (1925). G.

300. Klimowsky, Ernst, Die englische Gewaltenteilungslehre bis zu Montesquieu (Beiheft 22 zum ArchRWirtschPh). gr. 8° (XIV u. 99 S.) Berlin-Grunewald 1927, Rothschild. *M* 6.— K., der die gleiche Untersuchung für Deutschland und Frankreich in Aussicht stellt, schildert die englische Gewaltenteilung sowie die darauf bezügliche Lehre vom 5. Jahrhundert an bis zur ersten umfassenden Theorie durch Montesquieu. Er setzt neben den gebräuchlichen drei Gewalten, der richterlichen, gesetzgebenden, vollziehenden, koordinierend eine vierte an, die prärogative, d. i. das mehr außergewöhnliche Eingriffsrecht des Königs oder des Parlaments. (Es wäre die Frage, ob diese Funktion nicht mit der Trägerschaft der übrigen Gewalten im jeweiligen Entwicklungsgrade verbunden war.) — Das Buch erlaubt, zumal wegen seiner sorgfältigen Quellenangabe, auch lehrreiche Rückschlüsse auf die germanischen Stämme in Deutschland. Es sei hingewiesen auf den Streit Jakobs I. mit den Richtern (14), der den literarischen Kampf der katholischen Theologen gegen diesen Absolutisten neu beleuchtet. Gut betont wird die rechtsschöpferische Macht des früheren englischen Richterstandes. Dadurch wird die damalige Wertschätzung und Unentbehrlichkeit des Naturrechts und der „equity" um so verständlicher. Betreffs der Literatur hätte noch hingewiesen werden können auf V. Cathrein, Die englische Verfassung, 1881; Fr. Schmidt, England, Verfassung, Verwaltung, Volkswirtschaft, 1913 (Volksvereinsverlag, M.-Gladbach). G.

301. Kohn-Bramstedt, Ernst, Über die Strukturidentität von Weltanschauung und Staatsauffassung bei Spinoza: Logos (Tübingen) 17 (1928) 348—360. — Der deterministischen Auffassung der Stellung des Menschen zur „natura sive Deus" entspreche bei Spinoza die Machtstellung des Staates gegenüber den gleichgemachten einzelnen; darum bezeichne der Tractatus pol. die Demokratie als die beste Staatsform. Die zugleich erhobene Forderung der Freiheit, Gewissensfreiheit, des Individuums stelle einen Widerspruch zur Gleichheitsforderung dar, der aus den persönlichen Schicksalen des Juden sich erkläre. — Am Anfang bietet K. eine Methodologie des „Verstehens" eines Philosophen aus der problemgeschichtlichen

Zeitlage, aus dem soziologischen Milieu, aus der individuellen Geistesstruktur. Letztere sei bei Spinoza für Welt und Staat die Einstellung auf Einheit und Gleichheit gewesen. — Zu S. 349: Karl Schmitt behauptet nicht für das absolutistische Zeitalter eine Identifizierung des Monarchismus in Welt (Gott) und Staat (König) oder gar, wie K. sagt, des Monarchen mit Gott; es genügt auf den Kalvinismus hinzuweisen mit seinem starren Gottesbegriff und seinem Demokratismus. Es nimmt deshalb wunder, daß K. nicht den holländischen Kalvinismus als Erklärungsquelle für Spinozas Staatslehre heranzieht; schon Bellarmin kämpfte gegen die Gleichheits- und Freiheitsauffassung der Kalvinisten. G.

302. Breysig, Kurt, Seelenformen, Gesellschaftslehre und Geschichtswissenschaft: Schmollers Jahrb. für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft 53 (1929) 1—31. — Hatte B. schon früher seine geschichtsphilosophische Stufenbau-Lehre durch eine sozialpsychologische Trieblehre ergänzt, so sieht er nun in den leibseelisch begründeten Typen Kretschmers eine Bestätigung der von ihm aufgestellten Haupttriebe: Dem Ichdurchsetzungstrieb (Persönlichkeitsdrang) und dem Ichhingabetrieb (Gemeinschaftstrieb) entspricht bei Kretschmer die schizothyme (geteilte) bzw. zyklothyme (geschlossene) Seelenform. In soziologischer Anwendung sucht B. Vertreter beider Typen in Erscheinungen des tätigen (politischen) und geistigen (Forschung, Kunst, Religion) Lebens. Durch diese Leibseelenbau-Lehre erfahre für die Ethik die restlose Determiniertheit der Handlungen, für die Geschichtsphilosophie die unbedingte Gesetzlichkeit des Zeitalterablaufs — die sich nun ungefähr als schizothyme und zyklothyme ablösen — eine neue Bestätigung. — Wie die bisherigen Temperamente- und Typenversuche wird auch diese teilweise der scholastischen Leibseelenlehre nicht fernstehende Auffassung Kretschmers als maßvolle Arbeitshypothese dienen können; aber, wie schon die starke Bewegung zur differentiellen Psychologie und Charakterologie es nahelegt, erweist die Einzelanwendung diese typisierenden Schemata oft als zu eng, willkürlich und gefährlich. B. muß Rousseau und Goethe beiden Typen zuweisen. Dem Sozialismus spricht er wegen seiner Bruderliebe Zyklothymie zu; müßte man ihm ebenso wegen des Klassenkampfprinzips Schizothymie zuschreiben? G.

Pius XI. und das Reich Christi

Von August Deneffe S. J.

Die katholische Kirche rüstet sich zu einem großen Feste. Ihr Oberhaupt, Papst Pius XI., feiert am 20. Dezember 1929 das goldene Priesterjubiläum. Auch die kirchliche Wissenschaft will sich in ihrer Weise an der allgemeinen Feier und Huldigung beteiligen. Die theologische Wissenschaft hat besondern Grund, in Dankbarkeit und Ehrfurcht zu Pius XI. aufzuschauen, da er praktisch und theoretisch soviel zu ihrer Förderung beitrug[1]. Wir wollen hier nur einen Punkt oder vielmehr ein weites Gebiet ins Auge fassen, das Pius XI. auch für die Theologie neu beleuchtet hat, nämlich das Reich Christi. Der Papst stellt es dar als das Reich der Gerechtigkeit in der Enzyklika „Quas primas" vom 11. Dezember 1925 über die Einsetzung von Christi Königsfest (AAS 17 [1925] 593 bis 610), als das Reich der Liebe in der Enzyklika „Miserentissimus" vom 8. Mai 1928 über die dem Herzen Jesu geschuldete allgemeine Sühne (AAS 20 [1928] 165—178), als das Reich des Friedens in der Enzyklika „Ubi arcano" vom 23. Dezember 1922 über den Frieden im Reiche Christi (AAS 14 [1922] 673—700).

I. Das Reich der Gerechtigkeit.

Christi Reich ist ein Reich der Gerechtigkeit, weil sein Haupt, Christus, einen klaren und sichern Rechtsanspruch auf königliche Macht und Würde und auf sein Reich hat, und weil die Menschen die Gerechtigkeitspflicht haben, sich Christus als ihrem König zu unterwerfen.

---

[1] Eine Reihe von Lehräußerungen Pius' XI. sind behandelt in dieser Zeitschrift vom ersten Jahrgang an unter dem Titel „Lehramtliche Äußerungen der Kirche" (I 257 usw.). Der Verfasser ist der verstorbene P. Dieckmann. Ferner in einem zusammenfassenden Artikel von E. Hugon O. P.: De vi doctrinali litterarum encyclicarum Pii Papae XI (Angel 6 [1929] 13—31). Einen besondern Punkt, das Wiederaufleben der Verdienste, behandelt J. B. Umberg (ZKathTh 49 [1925] 298—302); desgleichen Hugon a. a. O. 30 f.

1. Christus hat einen wahren und dabei mehrfachen Rechtsanspruch auf königliche Gewalt über alle Menschen. Er ist zwar auch König im übertragenen Sinne, „translata verbi significatione" (595)[1], wegen seiner alle Geschöpfe überragenden Vollkommenheit, „ob summum excellentiae gradum, quo inter omnes res creatas praestat atque eminet" (595), wegen seiner Weisheit, Heiligkeit und Liebenswürdigkeit, durch die er alle Herzen an sich zieht. Christus ist der König aller Menschen, weil er der herrlichste, der vollkommenste ist. Er ist aber auch König im eigentlichen Sinne, mit wahrer königlicher Herrschergewalt ausgestattet, und zwar — das hebt der Papst in dieser Enzyklika hervor — in seiner menschlichen Natur: „Nemo non videt, nomen potestatemque regis, propria quidem verbi significatione, Christo homini vindicari oportere" (596).

Der Heilige Vater legt dann die Erkenntnisgründe und die Seinsgründe für Christi Königsherrschaft dar. Die Erkenntnisgründe: Wir erkennen, daß Christus König ist, aus der Lehre der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes. Christus ist der Herrscher, der aus Jakob aufsteigen sollte (4 Mos. 24, 19); der König, der vom Vater gesetzt ist über Sion, seinen heiligen Berg (Ps. 2, 6). Zu ihm ist gesagt: „Dein Thron, o Gott, steht in alle Ewigkeit; das Zepter deines Reiches ist ein Zepter des Rechtes" (Ps. 44, 7). Die Propheten Isaias, Daniel, Zacharias haben ihn als König vorausgesagt, der Erzengel Gabriel ihn als König verkündet, dem Gott der Herr den Thron seines Vaters David geben werde und der herrschen werde im Hause Jakobs auf ewig. Christus selbst hat sich als König bekannt, und der Seher der Apokalypse schaute es, wie auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte geschrieben stand: „König der Könige und Herrscher der Herrscher" (Offb. 19, 16). Wir erkennen ferner Christi königliche Herrschaft aus dem Zeugnis der Liturgie unserer und der orientalischen Riten, worin Christus als König gepriesen wird: „Tu rex gloriae, Christe"; „Regem apostolorum

[1] Diese Zahlen bezeichnen in diesem I. Teil die Seiten der Enzyklika „Quas primas" nach AAS 17 (1925).

Dominum, venite adoremus" usw. Auch hier gilt: „Legem credendi lex statuit supplicandi" (598).

Der Seinsgrund von Christi Königsherrschaft ist ein doppelter: die hypostatische Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort und das Werk der Erlösung, so daß er ein natürliches und ein erworbenes Recht auf sein Königtum hat: „At vero quid possit iucundius nobis suaviusque ad cogitandum accidere, quam Christum nobis iure non tantum nativo sed etiam quaesito, scilicet redemptionis, imperare?" (599). Wir gehören nicht mehr uns an, da Christus uns um einen großen Preis gekauft hat; selbst unsere Leiber sind Glieder Christi (599). Bei der Erwähnung der hypostatischen Vereinigung lehrt der Papst, daß Christus als Mensch die Herrschaft über Engel und Menschen habe, und dieser Gedanke dürfte vielleicht mehr in der Theologie beachtet werden. „Unde [sc. quia eius principatus nititur unione hypostatica] consequitur, non modo ut Christus ab angelis et hominibus Deus sit adorandus, sed etiam ut eius imperio Hominis angeli et homines pareant et subiecti sint" (598). Also auch als Mensch ist Christus König, mit seinem menschlichen Willen herrscht er über die ganze Menschheit, mit seinem menschlichen Willen kann er allen Menschen Gesetze geben. Seinem menschlichen Willen sind alle Geschöpfe unterworfen.

Schon im vorhergehenden Abschnitt der Enzyklika, bei der Lehre, daß Christus im eigentlichen Sinne König sei, hatte der Papst mit Berufung auf Daniel darauf hingewiesen, daß Christus als Mensch König sei: „Nam, nisi quatenus homo est, a Patre ‚potestatem et honorem et regnum' accepisse (Dan. 7, 14) dici nequit, quandoquidem Dei Verbum, cui eadem est cum Patre substantia, non potest omnia cum Patre non habere communia, proptereaque ipsum in res creatas universas summum atque absolutissimum imperium" (596). Hier erhebt sich die Frage, wie diese Begründung mit dem Ausspruch des vierten Laterankonzils stimmt, wonach Christus von Ewigkeit her die ganze Wesenheit des Vaters empfangen hat: „Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit . . . Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam

Patris accepit" (Denzinger n. 432). Die Antwort dürfte sein, daß es sich in der Danielstelle um eine in der Zeit dem Menschensohn übertragene Herrschaft handelt: „Et ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis. . . . Et dedit ei potestatem."

Als Teilgewalten, sozusagen als „partes integrantes" der Königsgewalt Christi, nennt der Papst die gesetzgebende, die richterliche und die ausführende Gewalt (599).

Die Ausdehnung der Königsherrschaft Christi reicht so weit wie die Schöpfung. Allein schon kraft der hypostatischen Vereinigung hat Christus als Mensch die Herrschaft über alle Geschöpfe: „Ut vel solo hypostaticae unionis nomine Christus potestatem in universas creaturas obtineat" (598 f.). Sie erstreckt sich auf alle Menschen, nicht nur auf die Getauften oder die Katholiken: „Principatus Redemptoris nostri universos complectitur homines" (600). Christus will und muß herrschen über den ganzen Menschen, Verstand, Willen, Herz, Leib und Seele: „Regnare igitur illum oportet in hominis mente . . .; regnare in voluntate . . .; regnare in animo . . .; regnare in corpore eiusque membris, quae tamquam instrumenta vel, ut Apostoli Pauli verbis utamur, tamquam ‚arma iustitiae Deo' (Röm. 6, 13), interiori animarum sanctitati servire debent" (609 f.). Christus hat die Herrschaft über Familie und Staat und jede Gemeinschaft: „Homines societate coniuncti nihilo sunt minus in potestate Christi quam singuli" (601). Christus hat als Mensch auch die höchste staatliche Gewalt, nur hat er auf die Ausübung derselben verzichtet und sie den weltlichen Machthabern überlassen: „Turpiter, ceteroquin, erret, qui a Christo homine rerum civilium quarumlibet imperium abiudicet, cum is a Patre ius in res creatas absolutissimum sic obtineat, ut omnia in suo arbitrio sint posita. At tamen, quoad in terris vitam traduxit, ab eiusmodi dominatu exercendo se prorsus abstinuit, atque, ut humanarum rerum possessionem procurationemque olim contempsit, ita eas possessoribus et tum permisit et hodie permittit" (600). Aus diesen Worten des Papstes dürfte sich der Schluß ergeben, daß die Staatslenker nicht nur von Gottes Gnaden, sondern von Christi Gnaden sind, von der Gnade des menschlichen Willens Christi, wenig-

stens „permissive", indem Christus ihnen eine Gewalt überläßt, die rechtlich ihm eigen ist, ja auch „positive", denn sie müssen überzeugt sein, „se, non tam iure suo, quam divini Regis mandato ac loco imperare" (602).

Aber Christi Reich ist in besonderer Weise ein geistiges Reich: „Verumtamen eiusmodi regnum praecipuo quodam modo et spirituale esse et ad spiritualia pertinere, cum ea, quae ex Bibliis supra protulimus, verba planissime ostendunt, tum Christus Dominus sua agendi ratione confirmat" (600). In dieses geistige und zugleich sichtbare Reich sollen alle Menschen durch Glaube und Taufe eintreten; es verlangt von seinen Gliedern, daß sie milde seien in ihrem Wesen, hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, ja auch sich selbst verleugnen und ihr Kreuz tragen (600). Dieses besondere Reich Christi ist die katholische Kirche: „Catholica Ecclesia, quae est Christi regnum in terris, ad omnes homines terrasque universas utique producendum" (598). Diese Kirche hat von Christus das Recht erhalten, die Völker nach den Gesetzen Christi zu leiten, und es ist die Irrlehre des Laizismus, die der Kirche dieses Recht abspricht: „Christi enim in omnes gentes imperium negari coeptum; negatum, quod ex ipso Christi iure exsistit, ius Ecclesiae docendi humanum genus, ferendi leges, regundi populos, ad aeternam utique beatitatem perducendos" (605).

2. Dem Rechtsanspruch Christi auf die allumfassende Königsgewalt entspricht aufseiten der Menschen die Rechtspflicht der Unterwerfung unter den Willen, auch den menschlichen Willen Christi.

Die Staatslenker dürfen sich nicht weigern, in eigener Person und durch ihr Volk der Herrschaft Christi öffentlich Ehrfurcht und Gehorsam zu leisten (601). Christi königliche Würde fordert es, daß das gesamte Staatsleben nach den Geboten Gottes und nach den christlichen Grundsätzen eingerichtet werde, sowohl in der Gesetzgebung, wie in der Rechtsprechung, als auch im Unterricht und in der Erziehung der Jugend: „Cum regia eius dignitas id postulet, ut respublica universa ad divina mandata et christiana principia componatur cum in legibus ferendis, tum in iure dicendo, tum etiam in adule-

scentium animis ad sanam doctrinam integritatemque morum conformandis" (609). Die einzelnen haben die Pflicht, sich ganz, mit Verstand, Willen, Herz und Leib, Christo zu unterwerfen und sein mildes Joch zu tragen (609 f.).

Vor allem aber hat das besondere Reich Christi auf Erden, die heilige katholische Kirche, die Pflicht, Christi Herrschaft zu befestigen und auszubreiten. Und diese Pflicht obliegt in vorzüglicher Weise dem Stellvertreter Christi auf Erden, dem römischen Papst, wie Pius XI. es im Eingang seiner Missionsenzyklika „Rerum Ecclesiae" vom 28. Februar 1926 ausführt: „Neque enim ad aliud nata Ecclesia est, nisi ut, regno Christi ubique terrarum dilatando, universos homines salutaris redemptionis participes efficiat: quisquis autem est, qui Iesu Pastorum Principis vices in terris divinitus gerat, is tantum abest ut dumtaxat in tuendo ac servando, quem regundum accepit, grege dominico possit acquiescere, ut, contra, praecipuo muneri suo desit, nisi alienos externosque Christo lucrari atque adiungere omni contentione nitatur" (AAS 18 [1926] 65). Pius XI. kommt dieser Pflicht nach. Dafür zeugt seine Missionsenzyklika mit ihrer Bemühung um den einheimischen Klerus, die Weihe der sechs eingeborenen chinesischen Bischöfe am 28. Oktober 1926 „ad catholicum nomen propagandum et Christi regnum inter suos dilatandum" (AAS 18 [1926] 432), die Weihe des ersten eingeborenen japanischen Bischofs auf Christi Königsfest, 30. Oktober 1927 (AAS 19 [1927] 379), die Bemühungen um die Wiedervereinigung der Orientalen (Josaphatenzyklika, AAS 15 [1923] 573—582) und um die wahre Einheit der Christenheit (Enzyklika „Mortalium animos" vom 6. Januar 1928, AAS 20 [1928] 5—16), endlich die Einsetzung von Christi Königsfest mit dem ausgesprochenen Zweck, die Lehre von der königlichen Würde Christi jedes Jahr aufs neue den Christen einzuprägen und immer weiter wirksam zu verbreiten: „Etenim in populo rebus fidei imbuendo per easque ad interiora vitae gaudia evehendo longe plus habent efficacitatis annuae sacrorum mysteriorum celebritates quam quaelibet vel gravissima ecclesiastici magisterii documenta" (603) — übrigens eine für die theologische Methodenlehre wichtige Stelle zur richtigen Einschätzung des Beweises aus einer Festfeier.

II. Das Reich der Liebe.

War in der Enzyklika „Quas primas" vom Jahre 1925 besonders von der Gerechtigkeit die Rede, so tritt in der Enzyklika „Miserentissimus" vom 8. Mai 1928 ein neues Moment in den Vordergrund, die Liebe, Christi unendliche Liebe und die von den Menschen geschuldete Gegenliebe. Und so erscheint Christi Reich auch als Reich der Liebe. Seine Herrschaft ist keine Tyrannei, sondern eine „suavissima dominatio" (vgl. 168)[1]. Christi Liebe aber wird soviel verkannt, mit Undank wird ihr gelohnt, Christi Herz wird von den Sünden der Menschheit verwundet. Daher drängen Gerechtigkeit und Liebe zur Sühne. Sühne dem Herzen Jesu ist der Kerngedanke dieses Rundschreibens. Die Theologie hat allen Grund, dem Heiligen Vater zu danken für die Lehren, die er in der Enzyklika „Miserentissimus" über die Herz-Jesu-Andacht im allgemeinen und über die dem Herzen Jesu zu leistende Sühne im besondern dargelegt hat.

1. Die Herz-Jesu-Andacht hat nach den Worten des Heiligen Vaters zum Gegenstand die Liebe Gottes: „Ipsa Dei caritas ad honorandum peculiari cultu proposita est eiusque bonitatis divitiae late patefactae sunt per eam religionis formam qua Sacratissimum Cor Iesu colitur" (166). Das Herz des Heilandes ist das Zeichen, gleichsam das Feldzeichen, der Liebe und des Friedens: „quasi pacis et caritatis vexillum" (167), zu vergleichen dem Regenbogen, der dem Noe beim Verlassen der Arche als Zeichen des Versöhnungsbundes erschien, und dem Kreuz, das dem jungen Konstantin am Himmel aufleuchtete, um ihm den Sieg zu verkünden und zu bringen. Das stimmt überein mit der Lehre der sechsten Lesung des früheren Herz-Jesu-Offiziums: „Quam caritatem Christi . . ., ut fideles sub sanctissimi Cordis symbolo ferventius recolant. . . ."

Ziel und Frucht der Herz-Jesu-Verehrung ist für die Menschheit eine tiefere Erkenntnis Christi, innigere Liebe zu ihm und eifrige Nachfolge, so daß im Herzen Jesu und in der daran anschließenden Andachtsform der Inbegriff der Religion und die Wegweisung zur Vollkommenheit liegen: „In illo enim

[1] Diese Zahlen bezeichnen in diesem II. Teil die Seiten der Enzyklika „Miserentissimus" nach AAS 20 (1928).

auspicatissimo signo atque in ea, quae exinde consequitur, pietatis forma nonne totius religionis summa atque adeo perfectioris vitae norma continetur, quippe quae et ad Christum Dominum penitus cognoscendum mentes conducat expeditius et ad eundem vehementius diligendum pressiusque imitandum animos inflectat efficacius?" (167.)

Daher haben die Päpste diese ganz bewährte Andacht, „hanc probatissimam religionis formam" (167), gegen verleumderische Angriffe verteidigt, sie gelobt und eifrig gefördert. Durch den Geist Gottes ist es geschehen, daß die Herz-Jesu-Andacht beim christlichen Volke von Tag zu Tag mehr aufblühte, wie die zu ihrer Förderung errichteten Bruderschaften und die heute allenthalben eingeführte Gewohnheit der heiligen Kommunion am ersten Monatsfreitag zeigen.

Besondere Übungen der Herz-Jesu-Andacht sind die Weihe an das göttliche Herz und die Sühne für die seinem Herzen zugefügten Unbilden. Christus selbst hat zwei Übungen besonders empfohlen, durch die wir ihm Sühne leisten können: die Sühnekommunion, „Communionem Reparatricem", und die Heilige Stunde, „quae ‚Hora Sancta' verissime appellatur: quas quidem pietatis exercitationes non modo Ecclesia probavit, sed etiam copiosis spiritualibus largitionibus locupletavit" (173).

Die Weihe ist jene fromme Übung, wodurch wir uns selbst und alles, was wir haben, als von der ewigen Liebe Gottes uns gegeben anerkennen und dem Herzen Jesu hingeben: „Inter cetera illa, quae proprie ad Sacratissimi Cordis cultum pertinent, pia eminet ac memoranda est consecratio, qua, nos nostraque omnia aeternae Numinis caritati accepta referentes, divino Iesu Cordi devovemus" (167). Christus selbst hat, nicht so sehr durch seinen Rechtsanspruch als durch seine unermeßliche Liebe zu uns bewogen, „non tam iure suo quam immensa in nos caritate permotus" (167), seine Schülerin, die hl. Margareta Maria Alacoque, diese Weihe gelehrt. Die Heilige nahm mit dem seligen P. Claudius de la Colombière diese Weihe vor; viele andere folgten; Leo XIII. weihte die ganze Menschheit dem göttlichen Herzen; Pius XI. vollendete diese Hingabe und Huldigung durch die Einsetzung von Christi Königsfest und durch die Verordnung, daß an diesem Fest die Weihe des

Menschengeschlechts an das Herz Jesu alljährlich erneuert werden solle: „Item praecipimus, ut eo ipso die generis humani Sacratissimo Cordi Iesu dedicatio quotannis renovetur" (AAS 17 [1925] 607). Der Papst verweist für die „consecratio" auf den hl. Thomas, S. th. 2, 2, q. 81, a. 8, wo der „Doctor communis" die Frage beantwortet: „Utrum religio sit idem sanctitati." Das Wort „consecratio" kommt zwar in dem Artikel nicht vor; aber der hl. Thomas gibt dort eine Begriffsbestimmung von „sanctitas", die mit der oben vom Papst gegebenen Beschreibung der „consecratio" sachlich übereinstimmt: „Sic igitur sanctitas dicitur, per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo; unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione." Zur Heiligkeit, sagt der hl. Thomas (a. a. O.), gehört Reinheit von Sünde und Festigkeit: „Nomen sanctitatis duo videtur importare: uno quidem modo munditiam; . . . alio modo importat firmitatem." Heiligkeit und Festigkeit soll auch unserer Weihe an das Herz Jesu eigen sein; wir sollen Gott geweiht und geheiligt sein „ea sanctitate ac firmitate quae, ut docet Angelicus, consecrationis est propria" (169). Die Weihe als einzelne Tat soll übergehen in ständige Gesinnung und in das Leben aus dieser Gesinnung; das ist wohl gemeint, wenn der Papst die Festigkeit der Hingabe an Gott hervorhebt.

2. Zur Weihe muß die Sühne hinzutreten, und auf die Enzyklika „Quas primas" mußte die Enzyklika „Miserentissimus" folgen. Es sind Belehrungen ganz eigener und ernster Art, die uns der Papst nun in dem Kernstück der Enzyklika über die dem Herzen Jesu geschuldete Sühne gibt.

Was ist die Sühne? Sie ist die Wiedergutmachung eines zugefügten Unrechtes, die Wiederherstellung der verletzten Ordnung durch Buße. Die lateinischen Worte sind „satisfactio, reparatio, expiatio, illatae iniuriae compensatio" (vgl. 169). Das Sühnegebet heißt „precatio piacularis" (179).

Beweggründe zur Sühneleistung sind die Gerechtigkeit, die Liebe, der Wunsch Christi. Die Gerechtigkeit verlangt Wiedergutmachung des geschehenen Unrechts, die Liebe drängt dazu, mit dem leidenden Heiland Mitleid zu haben und ihm Trost zu bringen. Gerechtigkeit und Liebe sind auch die Beweggründe zur Weihe, aber in verstärktem Maße drängen sie

zur Sühne: „Quodsi ad utramque rem [consecrationem et expiationem] iisdem prorsus rationibus impellimur, reparandi tamen expiandique officio ob validiorem quendam iustitiae et amoris titulum tenemur: iustitiae quidem, ut irrogata Deo nostris flagitiis expietur offensa et violatus ordo paenitentia redintegretur; amoris vero, ut Christo patienti ac ‚saturato opprobriis compatiamur' eique nonnihil solacii pro tenuitate nostra afferamus" (169). Den Wunsch Christi spricht der Papst aus, indem er sich zum Herold der bekannten Worte des Heilandes an die hl. Margareta Maria macht: „Siehe da dieses Herz, das die Menschen so sehr geliebt hat . . ." (173).

Der Heiland seinerseits wünscht unsere Sühne zu seinem eigenen Troste: „Sustinui qui simul contristaretur" (174) — zu unserem Nutzen, damit unsere Sünden getilgt und wir nicht verworfen werden: „Addenda est expiatio, qua penitus peccata exstinguantur, ne forte indignitatem nostram impudentem reverberet summae iustitiae sanctitas" (169) — zur Verherrlichung seines Vaters, der nicht nur durch das Sühneleiden, das Christus in seinem irdischen Leben vollbrachte, sondern auch durch das Sühneleiden des fortlebenden Christus, des mystischen Leibes Christi, versöhnt und verherrlicht werden soll. Es fehlt noch etwas am Leiden Christi, und wir müssen das nach dem Willen Gottes und Christi ersetzen, wegen jener wunderbaren Anordnung der göttlichen Weisheit, „ob miram tamen illam divinae Sapientiae dispensationem, qua in carne nostra adimplenda sunt quae desunt passionum Christi pro corpore eius quod est Ecclesia" (170). Vgl. Kol. 1, 24. „Passio Christi expiatrix renovatur et quodammodo continuatur et adimpletur in corpore suo mystico, quod est Ecclesia" (174). Das sind tiefe und mystische Gedanken über das Sühneleiden.

Wer soll Sühne leisten? Die ganze Menschheit: „Hoc autem expiationis officium humano generi universo incumbit" (169); besonders aber die Christenheit: „Christianorum gens universa, ab Apostolorum Principe ‚genus electum, regale sacerdotium' (1 Petri 2, 9) iure appellata, debet cum pro se, tum pro toto humano genere offerre pro peccatis, haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex" (171 f.), jeder einzelne, „wir", da wir alle Sünder sind: „Peccatores enim cum simus

omnes multisque onerati culpis" (169). Daher genügt es nicht, daß wir Gott Anbetung, Bitten, Dank darbringen; sondern wir müssen auch Sühne leisten: „Sed praeterea Deo iusto vindici satisfaciamus oportet" (169).

Wofür haben wir Sühne zu leisten? „‚Pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis' nostris" (169), für eigene und fremde Sünden, für persönliche und Erbschuld; das letztere scheint S. 170 gesagt zu sein, und gewiß hat Christus auch für die Erbschuld genuggetan, ja hierfür „principalius" (S. th. 3, q. 1, a. 4).

Die Möglichkeit, daß wir überhaupt für schwere Schuld genugtun können, kommt uns von Christus, und zwar von seinem blutigen Erlösungsopfer, das auf unsern Altären unblutigerweise ständig erneuert wird: „Nulla creata vis hominum sceleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei Filius reparandam assumpsisset" (170); „semper meminerimus oportet, totam expiationis virtutem ab uno Christi cruento sacrificio pendere, quod sine temporis intermissione in nostris altaribus incruento modo renovatur" (170 f.). Die Bosheit der Sünde nennt die Enzyklika „infinitam" (172). Die Möglichkeit, auch für andere genugzutun, liegt in dem wunderbaren Verbundensein aller Gläubigen mit Christus und untereinander durch die Gemeinschaft der Heiligen: „Mirifica enim viget fidelium omnium cum Christo necessitudo, qualis inter caput et cetera corporis membra intercedit, itemque arcanā illā, quam fide catholica profitemur, Sanctorum communione, cum singuli homines tum populi non modo coniunguntur inter se, sed etiam cum eodem ‚qui est caput Christus'" (172).

Wie können wir sühnen? Die Priester durch Darbringung des großen Versöhnungsopfers, alle durch Teilnahme am heiligen Meßopfer, ferner durch Opfer im übertragenen Sinne, indem wir uns selbst, unsere Eigenliebe, unsere Begierlichkeit hinopfern und unser Fleisch kreuzigen: „Quo autem perfectius oblatio nostra nostrumque sacrificium sacrificio dominico responderit, idest amorem nostri cupiditatesque nostras immolaverimus et carnem crucifixerimus crucifixione ea mystica, de qua loquitur Apostolus, eo uberiores propitiationis atque expiationis pro nobis aliisque percipiemus fructus" (172). Ferner

gibt es besondere Übungen der Sühne: die Sühnekommunion und die Heilige Stunde (173).

Über das Verhältnis der Sühne zur Herz-Jesu-Andacht hat der Papst den wichtigen Satz, daß sie die erste Stelle in der Andacht einnehme: „Tatsächlich hat denn auch der Geist der Sühne oder der Wiedergutmachung in der Verehrung des heiligsten Herzens Jesu immer den ersten und wichtigsten Platz eingenommen — expiationis potissimum seu reparationis spiritus primas semper potioresque partes habuit in cultu Sacratissimo Cordi Iesu exhibendo (172). Nichts entspricht ja mehr ihrem Ursprung, ihrer Eigenart, der inneren Kraft und den Übungen, die dieser Andacht eigen sind.“ [1] Die Herz-Jesu-Andacht will gerade dem Herzen Jesu, dem beleidigten, verwundeten, betrübten Herzen Jesu Ersatz und Trost bieten. Aber wie ist das denkbar und möglich? Christus ist doch leidensunfähig in der Herrlichkeit des Himmels. „At enim beate regnantem Christum in caelis quî piaculares eiusmodi ritus consolari queant?“ (173)[2]. Der Papst antwortet zunächst mit einem Wort des hl. Augustinus: „Da amantem, et sentit quod dico“ (173; in Jo., tract. 26, 4). Dann weist er darauf hin, daß die gottliebende Seele sich Christi Leiden vergegenwärtigt, „videt meditando intueturque Christum“, und auf die Tatsache, daß Christus in seinem Leiden unsere gegenwärtige Sühne vorausgesehen hat und durch sie wirklich getröstet wurde: „Quodsi propter peccata quoque nostra, quae futura quidem erant at praevisa, anima Christi tristis facta est usque ad mortem, haud dubium quin solacii nonnihil iam tum ceperit etiam e nostra, item praevisa, reparatione“ (174).

Über das Maß der Verpflichtung zur Sühne, ob schwere Verpflichtung, ob nicht schwere, äußert sich die Enzyklika, soviel ich sehe, nicht ausdrücklich. Man kann wohl sagen:

---

[1] Übersetzung von v. Meurers, Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XI. über die dem heiligen Herzen Jesu geschuldete allgemeine Sühne (Trier 1928) 15.

[2] Siehe eine ähnliche Frage in StimmZeit 116 (1929) 390: „Viele Menschen empfinden starke Hemmungen, wenn man ihnen vom Mitleid mit dem leidenden Christus und vom Leiden mit dem Herrn spricht. Und andere, denen diese Schwierigkeit merkwürdig erscheint, haben die Frage niemals tief durchdacht. . . .“

wer persönliche schwere Schuld auf der Seele hat, kann ohne eine solche Sühne, durch die er Nachlaß seiner Schuld erlangt, nicht zur Seligkeit gelangen. Daß gerade dem Herzen des Heilandes Sühne geleistet werde, ist eine Verpflichtung, die der Menschheit und insbesondere der Kirche Christi obliegt. Bei dem einzelnen wird mehr die Liebe und die Hochherzigkeit aufgerufen. Der Papst sucht zur hochherzigen Übung der Sühne anzuregen durch den Hinweis auf die große Verderbnis unserer Zeit, die Verfolgung der Kirche, die Verführung der Jugend, die Lasterhaftigkeit so mancher Getauften, die Vernachlässigung der christlichen Zucht und Sittsamkeit, die Verachtung der rechtmäßigen Autorität, die Verunehrung des Allerheiligsten Sakramentes (174 ff.). Der Papst weiß, daß es unter dem Wehen des Heiligen Geistes viele hochherzige Seelen gibt, die Christo diese Sühne leisten, ja die sich selbst Christo als Sühnopfer darbieten, und daß sich ganze Genossenschaften gebildet haben, die, wie der Engel im Ölgarten, Christus trösten wollen. Und er ruft die Christenheit auf zur sühnenden Liebe und schreibt das Sühnegebet vor an dem zu einem Fest erster Klasse mit Oktav erhobenen Tag des Herzens Jesu. So soll im Reiche Christi die Liebe herrschen; die Liebe aber soll die Herzen entsühnen und die göttliche Gerechtigkeit versöhnen.

III. Das Reich des Friedens.

Ein Satz der Philosophie lautet: „Primum in intentione est ultimum in exsecutione." In seiner ersten Enzyklika „Ubi arcano" vom 23. Dezember 1922 schwebte dem Papst als großes Ziel vor Augen der Friede Christi im Reiche Christi. So stand es im Titel des Rundschreibens: „De pace Christi in regno Christi quaerenda" (673)[1]. Der Friede aber ist das Werk der Gerechtigkeit und der Liebe. Daher will der Papst die Gerechtigkeit und die Liebe in der Welt erneuern, damit daraus der ersehnte Friede im Reiche Christi folge.

1. Der Friede ist das Werk der Gerechtigkeit und der Liebe, aber in verschiedener Weise, indem die Gerechtig-

[1] Diese Zahlen bedeuten in diesem III. Teil die Seitenzahl der AAS 14 (1922).

keit die Hindernisse des Friedens beseitigt, die Liebe aber eigentlich den Frieden hervorbringt: „Ad rem aptissime, ut solet, scribit Angelicus Doctor, veram germanamque pacem ad caritatem potius quam ad iustitiam pertinere, cum haec quaecumque pacem impediant removeat, ut iniurias, ut damna; pax vero sit proprie ac peculiariter caritatis actus" (686). Die Stelle des hl. Thomas steht S. th. 2, 2, q. 29, a. 3 ad 3: „Pax est opus iustitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens; sed est opus caritatis directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat; est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit 4. cap. de Div. Nom.; pax autem est unio appetitivarum inclinationum." Die Gerechtigkeit allein kann den Frieden nicht bringen: „‚Opus iustitiae pax' (Is. 32, 17); verum nequit eadem tantummodo dura et quasi ferrea constare iustitia, sed temperari utique debet haud minore caritate, quae quidem virtus nata apta est ad homines cum hominibus placandos" (685).

2. Ehe der Papst nach diesem Grundsatz die Friedensstiftung in Angriff nimmt, legt er die Tatsache und die Ursache des in der Welt herrschenden Unfriedens dar. Er weist hin auf die Feindseligkeiten der Völker unter einander, auf die innern Streitigkeiten, besonders den Klassenkampf: „Primo loco ponenda est illa ordinum inter ipsos dimicatio, quae quasi ulcus mortiferum iam inveteravit in sinu nationum" (677), auf das verkehrte Bestreben vieler Parteien, nicht dem Gemeinwohl, sondern dem Eigennutz zum Verderben der andern zu dienen (678), auf die Zerrüttung der Familie, auf den Unfrieden der einzelnen, ihren Widerwillen gegen Gehorsam und Arbeitsamkeit, auf Schamlosigkeit und übertriebenen Luxus der einen, auf die zunehmende Mühsal so vieler andern. So kommt es, daß statt der tranquillitas ordinis, „quae res pacem continet" (679; vgl. S. th. 2, 2, q. 29, a. 2; S. Aug., De civ. Dei 19, 13), allgemeine Unruhe und Verwirrung herrschen. Ja es fehlt vielfach so sehr an christlicher Lebensweise, daß die menschliche Gesellschaft nicht nur keinen Fortschritt zu machen, sondern in die Barbarei zurückzusinken scheint: „ad barbarorum feritatem regredi videatur" (679).

Als Ursache dieser Übel nennt der Papst die dreifache böse Lust, die Fleischeslust, die Augenlust und die Hoffart des

Lebens mit ihrer maßlosen Herrschsucht (682). Aber er weist auch noch auf eine tiefere Ursache hin: den Abfall von Gott und von Christus; daher dann die schweren göttlichen Strafgerichte: „Quod enim homines a Deo et Iesu Christo misere desciverunt, idcirco de pristina rerum felicitate in hanc malorum colluviem demersi sunt" (683). Eine Folge dieses Abfalls ist die Untergrabung der Autorität, die, weil sie nicht mehr von Gott hergeleitet wird, ihr Ansehen verliert, die Zerrüttung der Ehe und der Familie, die religionslose und religionsfeindliche Erziehung der Jugend (683 f.). Auf einem solchen Boden konnte auch der große Krieg erwachsen: „Non est cur miremur, discordiarum semina ubique, tamquam opportuno in solo, sata, tandem in teterrimum illud erupisse bellum" (684).

3. Aber der Papst verzweifelt nicht. Es gibt Heilmittel, nämlich die Liebe und die Gerechtigkeit, jene Liebe, die Christus gelehrt hat: „qui primus hominibus edixerit: ‚omnes vos fratres estis' (Matth. 23, 8); et legem promulgaverit mutuae inter universos omnes caritatis et patientiae, suo ipsius sanguine veluti obsignatam" (685). So erwächst der Friede Christi, der die blinden Begierden zügelt, die Zwietracht meidet, reine Sitten bringt, Autorität und Familie schützt, die Würde der menschlichen Person ins Licht stellt, die ja von Christus erlöst, der göttlichen Gnade und Natur teilhaftig und zum ewigen Genuß der göttlichen Herrlichkeit berufen ist (687). „O qua frui liceret beatitate", ruft der Papst in der Enzyklika „Quas primas" aus (AAS 17, 602), „si a Christo et singuli homines et familiae et civitates se gubernari sinerent."

4. Wer aber diese Heilmittel der Menschheit bringen kann und soll, das ist allein die katholische Kirche: „Cum unius Ecclesiae sit, ex veritate qua pollet et virtute Christi, hominum recte conformare animos, ea sola potest veram Christi pacem non modo in praesens conciliare sed etiam confirmare in posterum tempus, nova, quae ingruere diximus, bellorum pericula propulsando" (689). Die Kirche allein ist geeignet, die Heiligkeit des Völkerrechts zu schützen (689). Wahrer Friede kann nur im Reiche Christi sein, wenn Christus herrscht in den Herzen der einzelnen und in den menschlichen Gesellschaften, und wenn die Kirche die Rechte Gottes auf den ein-

zelnen und die menschlichen Gesellschaften schützt. Daher können wir nicht wirksamer zum Frieden beitragen, als indem wir Christi Reich erneuern: „Nec vero posse nos contendere efficacius ad pacem constabiliendam, quam Christi regnum instaurando" (690). Und so will Pius XI. das Programm Pius' X. und Benedikts XV. vereinigen. Er ruft Bischöfe, Priester, Ordensleute, alle Christgläubigen zur Mitarbeit auf. Er selbst aber ist unermüdlich und mit sichtlichem Segen des Himmels bemüht, Christi Reich in den Herzen der einzelnen und in den Völkern der Erde zu befestigen und auszubreiten. Ein großes äußeres Friedenswerk ist ihm gelungen, die Versöhnung Italiens mit dem Heiligen Stuhl. Als die Lateranverträge am 11. Februar 1929 unterzeichnet und am 7. Juni ratifiziert wurden, da hat der Papst, wenn auch nicht ganz ohne Sorge, jenen Freudentag erlebt, von dem er bereits 1922 eben in der Enzyklika „Ubi arcano" gesprochen hatte: „Dei autem omnipotentis miserentisque erit efficere ut haec laetissima dies tandem illucescat, bonorum omnium fecundissima tum regno Christi instaurando tum Italiae rebus universique orbis componendis" (699 f.). Demselben Frieden dienen die Konkordate und Vereinbarungen mit verschiedenen andern Staaten. Staatslenker und Völker werden ihre Verbindung mit der Kirche nicht zu bereuen haben, auch nicht im Hinblick auf die zeitliche Wohlfahrt. Denn wenn auch die Kirche geradeswegs nach den geistigen und unvergänglichen Gütern strebt, so fördert sie doch auch das irdische Wohl, und zwar in einer Weise, daß sie es nicht in höherem Maße tun könnte, wenn sie überhaupt dafür eingesetzt wäre: „Quamquam enim ea, divino iussu, recta spiritualibus nec perituris bonis intendit, tamen, ut omnia sunt apta inter se ac nexa cohaerent, prosperitati etiam terrenae tum singulorum hominum, tum ipsius humanae societatis sic favet ut plus favere minime posset, si iisdem omnino provehendis instituta esse videretur" (697).

Insbesondere aber bemüht sich Pius XI. um den Frieden im Innern, um den Frieden der Seelen, die Durchdringung der Herzen mit dem Geiste Christi. Daher seine Bemühungen um werktätige Anerkennung des Königtums Christi, um Weckung einer opferfreudigen, sühnebereiten Christusliebe.

Pius XI. ist in Wahrheit ein Mehrer des Reiches Christi.

Zum Könige Christus gehört als Königin seine Mutter Maria. Es ist so ganz dem Statthalter Christi entsprechend, daß er bei seinen Reich-Christi-Gedanken derjenigen nicht vergißt, von der es im Psalm heißt: „Adstitit regina a dextris tuis" (Ps. 44, 10). Auf einer der ersten Seiten der Enzyklika „Ubi arcano" gedenkt der Heilige Vater der großen Muttergottes-Heiligtümer, die er einst selber besuchte: Czenstochau, Ostrabrama, Lourdes, Rho bei Mailand, und der Muttergottesstatue auf der Spitze des Mailänder Domes. Er nennt Maria: „Maria Virgo Deipara eademque nostrum omnium benignissima Parens" (AAS 14, 675). Gleichsam eine Ergänzung zur Christus-König-Enzyklika ist ein am 5. Juli 1927 gutgeheißenes Ablaßgebet, worin von Maria gesagt wird, daß sie durch ihre göttliche Mutterschaft verdient habe, an dem Vorrecht des ihrem Sohne ganz eigenen allgemeinen Königtums teilzunehmen: „Per la vostra maternità divina meritaste di partecipare alla prerogativa di regalità universale tutta propria del divin vostro Figlio." [1] Am Schluß der Enzyklika „Miserentissimus" hat der Papst bezeichnende Worte über die Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk und über ihre gegenwärtige Gnadenvermittlung: „Per arcanam cum Christo coniunctionem eiusdemque gratiam omnino singularem, Reparatrix item exstitit pieque appellatur." Christus „suam sibi Matrem adsciscere voluit peccatorum advocatam gratiaeque ministram ac mediatricem" (AAS 20, 178). Daraus dürfte man wohl schließen: Wie Christus einen doppelten Titel seiner Königsherrschaft hat, die hypostatische Vereinigung und die Erlösungstat, so hat auch Maria einen doppelten Titel ihrer Teilnahme am allgemeinen Königtum Christi, ihre göttliche Mutterschaft und ihre Mitwirkung beim Erlösungswerk. Sie ist Mutter Christi, und sie hat durch Christus und mit Christus das Reich miterobert und waltet darin als tätige milde Herrscherin.

[1] „Collectio precum piorumque operum, quibus Romani Pontifices in favorem omnium christifidelium aut quorumdam coetuum personarum indulgentias adnexuerunt ab anno 1899 ad 1928", Romae, Typis Polyglottis Vaticanis 1929. S. 195, Nr. 201: Ad B. M. V. Reginam pacis.

Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils

Von Karl Prümm S. J.

III. Die Echtheitskontroverse und ihre Nachwirkung.

An die Wiederentdeckung der sibyllinischen Orakel im 16. Jahrhundert knüpft eine umfangreiche literarische Produktion an. Sie behandelt die Frage der Echtheit unter starker Heranziehung theologischer Gesichtspunkte. Der wesentlich historische Charakter der Frage wird erst allmählich erkannt. Die sibyllinische Bibliographie von Alexandre gibt die Titel, die chronologische Folge und eine auf wenige Worte sich beschränkende Charakterisierung der Schriften[1]. Das meiste an dieser Literatur ist rein zeitgeschichtlich bedingt. Unser Interesse darf indes schon der Umstand wecken, daß führende Vertreter der positiven Theologie und Kirchengeschichte neben solchen der Philologie aus beiden Lagern, dem katholischen und protestantischen, dabei beteiligt sind. Manche Teile der Kampfschriften erhalten unter anderm dadurch Gegenwartsbedeutung, daß die Zeugnisse der profanen Autoren über Heilandserwartung in der ausgehenden republikanischen Zeit behandelt werden. So tritt man in Erörterungen ein, die neuerdings besonders durch W. Weber[2] mit dem Problem der 4. Ekloge verknüpft worden sind. Dieses Gedicht selbst durchläuft neue Wege der Erklärung; die nüchterne Auffassung, die bis in die neueste Zeit vorherrschte, beginnt sich festzusetzen.

Die literarische Bewegung bietet etwa folgendes Bild. 1. Zunächst ruft des Baronius Urteil über die Sibyllen, ob-

---

[1] Einzelne Phasen des Streites fanden einen Darsteller an F. G. Freytag, Adpar. litt. III (Naumburg 1740) 85 ff. Auf dieses dem Verfasser nicht zugängliche Werk ist verwiesen in Fabricius-Harles, Bibl. gr. (Hamburg 1790) 260 A. a.

[2] Der Prophet und sein Gott (Beihefte zum „Alten Orient" 3 [Leipzig 1925]) 61 ff.

wohl es die Sibyllinenfrage umgeht, den Philologen Casaubonus als Gegner auf den Plan, wider den dann der Anglikaner Montacutus und der französische Philologe Salmasius auftreten. — 2. Der kräftige Vorstoß Blondels gegen das Ansehen der sibyllinischen Bücher veranlaßt die Gegenschrift des Jesuiten Crasset, die wiederum in den Werken der Holländer Marck und Gallandius bekämpft wird. — 3. Des Isaak Voß Versuch, die Sibyllen zu retten, findet, weil mit biblischen Einleitungsfragen verquickt, den Widerspruch des Vaters der biblischen Einleitungswissenschaft, des R. Simon. Aber auch der deutsche Philologe Johannes Reiske wendet sich in einer eigenen Schrift gegen die Aufstellungen des I. Voß. — Selbständig stehen Schriften wie die Tübinger Universitätsrede von Tobias Wagner und D. Clasens umfangreiche Materialsammlung.

Die verschiedenen Ausgaben der Or. Sib. nehmen in den Vorreden selbst für oder gegen Partei. Wir schicken eine Kennzeichnung ihrer Haltung der Skizze des Streites um die Echtheit voraus. Den Widerhall des Kampfes in der nicht selbständig eingreifenden kirchlichen Literatur suchen wir an charakteristischen Beispielen zu beleuchten.

1. Sibyllinenausgaben[1].

Die Vorrede des Sebastian Castalio zu seiner Übersetzung der Or. Sib. (Basel 1555; benützt nach D. Clasen, De oraculis gentilium, Helmstedt 1673, Anhang) bot in ihrer restlosen Verteidigung des prophetischen Charakters der Sibyllen und ihrer Sprüche schon den Theologen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zum Teil das Material für ihre Exkurse, über die bereits berichtet wurde[2].

[1] Die editio princeps der Oracula, die Xistus Betuleius im Jahre 1545 zu Basel herausbrachte, war dem Verfasser nicht zugänglich.

[2] In der 4. Ekloge sieht Castalio eine bewußte und gewollte Heilandsankündigung Virgils. Die indirekte, nur von der Quelle sich herleitende Messianität des Gedichtes ist ihm indes eine wertvolle Reservestellung. Wenn man in Rom bereits vor Christus messianische Sibyllinen kannte, so können die Gegner des prophetischen Charakters der neuentdeckten Sibyllensprüche sich höchstens auf die Behauptung zurückziehen, es handle sich um unterschobenes Gut. Eine solche Annahme muß aber das Vertrauen auf die gesamte überlieferte Literatur des Altertums erschüttern. Diesen

Bemerkenswerte Kritik an der Echtheit der Orakel übt Joh. Opsopoeus (Koch) in der Vorrede zu seiner griechisch-lateinischen Sibyllinen-Ausgabe von 1599. Zunächst untersucht er, ob die Sibyllen überhaupt als Verfasserinnen der Orakel in Frage kommen. Die bald von Possevino und später unter andern von G. J. Voß ausgiebig verwerteten Stellen der Orakel, die auf einen bestimmten „terminus ante quem non" der Abfassung einzelner Stücke hinweisen, sind Opsopoeus schon aufgefallen. Er findet in den Orakeln Origenismus. Die Ordnung ist in ihnen zu sehr chronologisch bestimmt. Manche Äußerungen (Erklärungen etymologischer Art) sind zu reflex und undichterisch. Der Inhalt eilt der Geschichte nicht voraus, sondern ist nacherzählt. So schlägt der Herausgeber die vermittelnde Ansicht vor: ein Teil der Orakel ist echt, die große Masse ist Interpolation[1]. Das wird an Beispielen erläutert. — Betreffs des zweiten Fragepunktes, ob das Ganze einer Sibylle zugehören könne, rät schon die stilistische Verschiedenheit der Stücke eine negative Entscheidung an.

In die Bibliotheca SS. Patrum hat noch der Begründer, De la Bigne, eine lateinische Übersetzung der Oracula aufgenommen (II [Paris 1576] 123—176). Der Randapparat bringt zahlreiche Hinweise auf Zeugnisse christlicher und heidnischer Autoren. Ausgeschrieben sind nur Cicero, De div. 2, 54 (236 Mueller), Clemens Alex., Strom. I 21 (MG 8, 833; die Stelle ist als „ex Protreptico" bezeichnet), Lactanz, Div. Inst. I 6 (20 ff. Brandt). Die Kölner Ausgabe von 1618 behält diese deutlich zur Begründung der Glaubwürdigkeit der Sibyllen getroffene Auswahl bei, läßt ihr aber die Vorbehalte des Opsopoeus folgen (188 ff.). Diese wandern natürlich

---

Gedanken führt Seb. Castalio mehr rhetorisch als weitblickend aus. Manche seiner Gründe beweisen wenigstens das hohe Alter der Fälschung. Daß die große Fülle der Verderbnisse nicht den Autoren allein zur Last gelegt werden darf, gibt man heute zu; Castalio möchte darin ein Echtheitssymptom sehen. — Über die handschriftliche Überlieferung der Or. hat er mit Betuleius korrespondiert.

[1] Opsopoeus zollt trotzdem einer Vorrede des Markus Antimachus zu den Or. Sib., wo die Sibyllen unter die „divinae litterae" eingereiht sind, Anerkennung und druckt sie ab; vgl. über diese oft angezogene Vorrede Fabricius-Harles a. a. O. 261 sowie auch die Ausgabe von Geffcken S. XI und Rzach in: Pauly-Wissowa, RE, 2. Reihe, 5. Halbbd., Sp. 2165. — Mit Castalios Ansicht über die Echtheit der Akrostichis setzt sich Opsopoeus ablehnend auseinander.

in die weiteren Ausgaben mit. Die Lyoner von 1677 druckt überdies ein Gutachten des Magister Sacri Palatii ab, das eine gereinigte Ausgabe der Sibyllinen fordert. Dazu bemerkt der Herausgeber: „Sed quia id praestare non licet, falsa cum veris et mala cum bonis erunt toleranda." Bei Gallandi tritt es um dieselbe späte Zeit zu Tage, daß Kritik an den Sibyllinen und Zweifel an dem messianischen Sinn der 4. Ekloge nicht immer Hand in Hand gingen; vgl. darüber unten S. 530[1].

2. Die Echtheitskontroverse.

a) Der Streit um Baronius.

Einen typischen Traktat über die Sibyllen, wie er den um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert durchweg geltenden Anschauungen entspricht, bietet des Caesar Baronius Apparatus ad Annal. eccl. n. XVIII ff. (Kölner Ausgabe Bd. 1 [1609] 8 ff.). Nachdem die sittlich-religiöse Lage im Heidentum und Judentum gezeichnet und damit die Notwendigkeit der Sendung des Erlösers dargetan ist, wird die Ankündigung des Heilandes bei den Juden nur gestreift, die unter den Heiden jedoch ausführlich behandelt. Weil diese gar zu weit von der Wahrheit der echten Gottesverehrung abgekommen und außerdem nicht geneigt waren, auf die religiösen Stimmen aus dem Offenbarungsvolke zu hören, mußten sie durch ihre eigenen Seher auf den Heiland vorbereitet werden, also durch Mercurius Trismegistus, Hystaspes und die Sibyllen. Etymologie, Zahl, Jungfräulichkeit der Sibyllen

[1] Von Einfluß auf die Urteilsbildung in der Sibyllenfrage waren manche kommentierte Väterausgaben. Betuleius hatte z. B. in seiner Laktanzausgabe vom Jahre 1563 der Kritik des Opsopoeus bereits Rechnung getragen (vgl. ML 7, 841 D). — Wie hier der Herausgeber der „editio princeps" der Or. in seiner Stellungnahme schwankend geworden ist, so ist auch L. Coquaeus O. Erem. S. Aug. in seinem Kommentar zu De civ. Dei (Freiburg i. Br. 1611 [Hurter, Nomencl. III 417]) zu einem reinlichen Urteil nicht gelangt. Er leugnet, daß die Sibyllen wie auch ihr heidnisches Publikum die Weissagungen verstanden, und neigt zu der Auffassung, daß die Dämonen aus ihnen gesprochen hätten. Der Ansicht des Hieronymus, sie hätten sich durch Jungfräulichkeit die Gabe der Weissagung verdient, hält er entgegen: „Verum et obstetricibus Aegyptiorum Deus aedificavit domos ..., et virginitas quidem laudanda, sed in iis praemio filiorum Dei compensari non potuit" (zu 18, 23; Löwener Ausg. [1616] S. 260). Das Quellenverhältnis zwischen Virgil und der Sibylle hat Coquaeus, der sich in dem Dichter sehr belesen zeigt, nicht berührt.

und der mutmaßliche Grund ihrer Prophetengabe wird von dem Historiker kurz berührt. Ihre Schätzung durch die Väter wird hauptsächlich durch die Stelle aus dem 6. Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien[1] beleuchtet. Baronius nimmt an, daß das apokryphe Pauluswort, auf das sich Klemens hier beruft, auf mündliche Tradition zurückgehe, die sich durch Hörer der Pauluspredigt erhalten habe. Ferner spricht für das hohe Ansehen der Sibyllen im christlichen Altertum die Tatsache, die Justin in der vor Antoninus Pius gehaltenen Rede[2] erzählt und Vopiscus in seiner Vita Aureliani[3] voraussetzt, daß durch kaiserlichen Erlaß die Todesstrafe denen angedroht war, die die Schriften der Sibyllen und ähnliche prophetische Literatur läsen. Die Geschichte der sibyllinischen Schriften erscheint B. geradezu als ein Beweis der Vorsehung Gottes gegenüber den Heiden. Auf diese Fürsorge Gottes geht letztlich die Sammlung der Orakel zurück, die auf Senatsbeschluß sieben Jahre nach dem Brand des Kapitols vom Jahre 671 der Stadt veranstaltet wurde. Auch die Bemühungen des Augustus um erneute Sammlung und Sichtung der Orakel versteht Baronius aus diesem höheren Zusammenhang heraus. Angesichts dieser Sicherung der Orakel durch das offizielle Heidentum ist für die Annahme einer Fälschung durch die Christen kein Raum. Zwar berichten Dionys von Halikarnaß[4], Solin[5] und Plinius[6], daß die Orakel der kumäischen Sibylle beim Brand des Kapitols den Untergang gefunden hätten; allein die Vernichtung braucht nicht notwendig eine restlose gewesen zu sein, und es konnten überdies auch damals schon Abschriften existiert haben. Laktanz steht dem großen Historiker ein für die Erhaltung der kumäischen Orakel bis in seine Zeit hinein und für die Tatsache ihrer Behütung durch die Quindecimviri. Das Vaticinium vom kommenden König bei Cicero[7] kann nur auf ein Cumaeum

[1] VI 5 (MG 9, 264 A).
[2] Apol. I 44 (I 124 Otto); vgl. dazu Alexandre II 263.
[3] Cap. 20 (II 163 Peter). Der Text auch bei Cabrol-Leclercq, Rel. lit. vetust. n. 4883.
[4] 4, 62, 6. [5] 2, 16 f. (p. 35 ed. Bip.).
[6] 13, 13 (II 447 Jan-Mayhoff); vgl. Pauly-Wissowa, RE III 1532 und W. Weber a. a. O. 48. [7] De div. 2, 110.

zurückgehen. Dieselbe Kunde vom kommenden König und seinem Reich setzt der Gedanke des Lentulus an einen Staatsstreich und ebenso der Versuch des Antonius, Cäsar zum König zu erheben, voraus. Ein Prophet dieses Messiasreiches ist, ohne es zu wissen, auch Virgil[1].

Antonio Possevino hatte schon in seinem „Apparatus sacer" (III [Venedig 1607] 214) die Bedenken des Opsopoeus gegen die herkömmliche Schätzung der Sibyllinen im wesentlichen anerkannt, aber für die von den Vätern angeführten Orakel eine Ausnahme von dem Verdikt gefordert. Isaak Casaubonus[2] verfolgte diese Linie weiter. Auch innerhalb der von den Vätern benützten Sprüche ist eine Auswahl zu treffen; die allzu deutlichen sind auszuscheiden.

„Ego vero suspicionem meam hoc loco dissimulare non possum. Nam equidem ingenue profiteor omnia huius generis oracula quo apertiora sunt, eo fieri mihi suspectiora" (Exerc. I c. 10 ad App. n. 18 [72]). Die Orakel gehören unter die durch das Decretum Gelasianum verurteilten Apokryphen. Augustin hat De civ. Dei 18, 47 den richtigen Standpunkt eingenommen. Grundsätzlich ist an der Möglichkeit eines echten Prophetismus im Heidentum festzuhalten: „Multa divinitus potuisse dici a Paganorum vatibus, non minus quam ab asina Balaam: illa tantum reicimus, quae arcana religionis nostrae apertius explicant, quam factum sit unquam a Dei prophetis."[3] So fällt des Casaubonus Urteil über die Or. Sib. doch günstiger aus als das über die hermetischen Schriften, die restlos abgelehnt werden

---

[1] „Haec enim iam esse prae foribus, ex iisdem Sibyllinis carminibus cecinit Maro, sed nescius mysteriorum, quae de Christo ex virgine nasciturо praedicta erant, tribuit magna adulatione Salonino filio Pollionis: sed de Verbi incarnatione ea esse intelligenda Constantinus Imp. adversus Gentes egregie pro concione disputavit. Potuit idem Maro ab Hebraeis etiam de his aliqua accipere: nam Herodes Rex Iudaeorum cum Romam venit, saepe eodem Pollione (ut scribit Josephus) utebatur hospite Virgilii amicissimo" (app. n. XXIII [S. 12]). In dem Umstand, daß Augustus durch eine Lesung der Sibyllinen auf den kommenden Erlöser aufmerksam geworden sei, sieht Baronius auch den geschichtlichen Kern der Ara-coeli-Legende.

[2] „Exercitationes XVI de rebus sacris et profanis ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales et primam eorum partem" (Londini 1614).

[3] Auch zu n. 15 anni primi macht Casaubonus eine Glosse, die seinen Standpunkt unter Ablehnung der von Baronius angenommenen Bekanntschaft des Augustus mit messianischen Sibyllinen ähnlich formuliert: „Sibyllas nonnulla de Christo esse vaticinatas scribunt multi e Patribus, neque nos plane factum negamus, sed Augustum aliquid certi praesertim de Rege Messia ex illarum versibus cognovisse. . . ."

(75—87). — Die Polemik gegen Baronius ist hie und da kleinlich; so wird festgestellt, daß Pollio, der Gönner Virgils, nicht mit Herodes, sondern nur mit dessen Söhnen in Verkehr gestanden habe.

In den Streit um Baronius trat nun Claudius Salmasius in seinen „Plinianae exercitationes in Caii Julii Solini Polyhistoria" (Paris 1629) ein. Der Kommentator behandelt die Stelle bei Solin, wo das Heiligtum der Sibylle von Cumae erwähnt ist, und nimmt bei dieser Gelegenheit Baronius gegen seinen englischen Gegner in Schutz[1]. Drei doppelspaltige Folioseiten widmet hier der große Philologe dem Nachweis der Identität der Sibylla Cumaea und der Sibylla Cumana. Auch an andern Stellen des umfangreichen Solinkommentars tritt des Verfassers Vertrauen auf die Grundzüge der Sibyllentradition, ihre Wanderungen usw., zu Tage[2]. Auch R. Montacutus nahm in seinen „Analecta ecclesiastica" (Lond. 1622) neben mancherlei Ausstellungen doch auch Baronius gegen Casaubonus in Schutz[3].

b) Die Kritik Blondels. Widerspruch und Zustimmung.

David Blondel stellte die Kritik der Sibyllinen zum ersten Male auf eine breite Grundlage[4]. Leider gab sich sein Werk schon im Titel wie im einleitenden Widmungsbrief als eine konfessionelle Kampfschrift. Blondel rechnet zu den eschatologischen Irrtümern der Sibyllinen nicht nur Lehren wie die vom Aufenthalt aller Seelen in der Unterwelt bis zur Auferstehung der Leiber[5], vom Weiterbestand des irdischen Para-

[1] „Ex hoc loco Baronius in Apparatu sectione XVI adstruit Cumaeam omnium Sibyllarum ultimam fuisse, utpote quae quinquagesima Olympiade vixerit. Hunc reprehendit nuperus exercitator Anglus qui Cumaeam cum Cumana Sibylla non vult confundi, idque testimonio Solini evincit, quod Cumanam Sibyllam, non Cumaeam, vocaverit. Profecto saepe cum suo auctore misere errant qui Solini auctoritatem tanti faciunt, ut eum in rebus alicuius momenti audiant. Hoc nunc videamus. . . ."

[2] Nur zaghaft wird zur Nachricht des Justin über die Wanderung der babylonischen Sibylle, der Tochter des Berosos, nach Cumae S. 647 E bemerkt: „Haud scio tamen quam tuto in his credatur Iustino Martyri."

[3] D. Clasen hat temperamentvolle Ausführungen des Montacutus gegen Casaubonus in sein Werk „De oraculis gentilium" (Bd. III, Kap. 19) aufgenommen. Die Analecta selbst waren dem Verfasser nicht zugänglich.

[4] Traité de la créance des Pères touchant l'estat des ames apres cette vie et de l'origine de la priere pour les morts et du purgatoire à l'occasion de l'escript attribué aux Sibylles qui y est examiné (Charenton 1649).

[5] Vgl. über diesen Punkt Alexandre II 523.

dieses, vom tausendjährigen Reich Christi[1], sondern auch Offenbarungswahrheiten wie die vom Läuterungsfeuer. Die Vätertexte, die hiervon handeln, gehen nach ihm auf Stellen wie Or. Sib. II 253 ff.[2] zurück. Die Sibyllinen sind nicht nur für das Aufkommen des Glaubens an das Fegfeuer, sondern auch für die Einführung des Gebetes für die Verstorbenen verantwortlich zu machen. Dementsprechend enthält Blondels zweites Buch, weitaus der Hauptteil des Werkes (S. 129—515), nur eine verfehlte Polemik gegen die katholische Lehre vom Fegfeuer. Das Werk mußte von den Katholiken um so mehr als eine Herausforderung empfunden werden, als es mit den Anklagen gegen die Väter auf Kritiklosigkeit und Leichtgläubigkeit eine wenig pietätvolle Sprache verband[3]. In der Frage des Ursprungs der Sibyllinen hat sich Blondel seinen Standpunkt allzu sehr vereinfacht. Possevino findet Tadel, weil er den Betrug der sibyllinischen Bücher zwar erkannt, es aber vorgezogen habe, sie eher für interpoliert (corrompu) als ganz unterschoben (supposez) zu halten[4]. Blondel hält alle acht Bücher für eine einheitliche Fälschung[5].

Die klassische Periode der apokryphen Literatur stellt nach Blondel das 2. Jahrhundert dar. Also gehören auch die Sibyllinen da hinein. Die Fälschung ist zu dem Zwecke vorgenommen worden, um der Kirche in ihrem Kampfe gegen die Heiden eine ähnliche Waffe in die Hand zu spielen, wie sie den Juden gegenüber eine solche in den alttestamentlichen Büchern besaß. Aus den Widersprüchen in den Angaben der Alten über die Sibyllen weiß Blondel für seine Kritik glücklich Vorteil zu ziehen (32 ff.). Er stützt die Behauptung, daß die Sibyllinen eine Fälschung sein müßten, hauptsächlich durch den Hinweis auf die Unzugänglichkeit der echten Sibyllinen, die ja von den Quindecimviri amtlich behütet worden seien (38 ff.). Von besonderer Bedeutung ist sein Exkurs über Konstantins Oratio ad Sanctorum Coetum (49 ff.). Dem Kaiser wird die ganze Reihe seiner Mißverständnisse unbarmherzig vorgerechnet: Mißdeutung des Pausanias hinsicht-

[1] Vgl. Alexandre II 476 ff. 526.

[2] Vgl. über die Stelle Alexandre II 530 ff.

[3] Bezeichnend hierfür sind auch die Wendungen wie „le bon sainct Augustin" (17), „la simplicité de l'Eglise" (46).

[4] „Examen du jugement d'Antoine Possevin touchant l'Escrit pretendu Sibyllin" (Bd. I, Kap. 4).

[5] „Que tous les 8 livres sont la resverie d'un mesme imposteur, qui sous pretexte de glorifier la verité, l'a indignement trahie" (14).

lich des Zeitansatzes und der Namensbestimmung der einzelnen Sibyllen, Mißbrauch der Akrostichis; falsche Schlüsse aus der Bemerkung Ciceros über die akrostichistische Form der Sibyllinen; eine Übersetzung der Heilandsakrostichis durch Cicero und deren Herübernahme in die Schriften des Redners sei unmöglich anzunehmen (49—51). Auf die konstantinische Deutung der 4. Ekloge geht Kap. 13 (57) des näheren ein. Blondel verweist geschickt auf den Zusammenhang der 4. Ekloge mit der ersten und neunten und faßt dann den Gesamteindruck des Gedichtes dahin zusammen: Von einer göttlichen Offenbarung kann hier keine Rede sein; das Ganze ist heidnisch gedacht und geht auf die Wiederkehr des mythologischen Zeitalters des Saturn[1]. Sehr gut ist die Beobachtung, daß Kaiser Konstantin heidnisch gedachte Verse der Ekloge durch vier griechische Verse vollständig neuen Inhaltes nicht nur nicht wiedergibt oder bloß umbiegt, sondern vielmehr ersetzt.

Die Auseinandersetzung mit der hergebrachten Deutung der profanen und patristischen testimonia ist durchweg glücklich. So wird nachgewiesen, daß die Zeugnisse des Apollodor[2] und Pausanias[3] nicht auf die uns erhaltene Sammlung von Sibyllinen gehen können. Die apologetische Methode Justins, die Bücher der Sibyllen und des Hystaspes zum Nachweis der Glaubwürdigkeit des Christentums zu verwerten, sei unhaltbar; solche gefälschten Schriften könnten kein Mittel zur Verbreitung des Christentums in der Hand der Vorsehung gebildet haben; sie hätten nur den Chiliasmus gefördert (81) usw. — Weniger glücklich ist Blondel bei der Erörterung der grundsätzlichen Fragen, zu denen er mit Kap. 21 (Unwahrscheinlichkeit der göttlichen Inspiration der Sibyllen) übergeht[4].

[1] „Qu'y a t'il en tout cela qui ne convienne à un Payen, ou qui donne le moindre indice de revelation divine? et qui n'y remarque par tout le mouvement d'un Idolatre, ne pouvant rien concevoir de plus excellent que l'estat fabuleux du monde sous Saturne, mais s'en promettant (à la Platonique) le retour en la revolution des grands mois de la longue année que ce Philosophe s'imaginoit devoir advenir et meslant la vaine esperance de cette feinte prosperité d'invocations des fausses Deitéz, jusques à s'escrier, chaste Lucine sois favorable à l'enfant" etc. (59 f.). — Das „Carmen Cumaeum" von V. 3 will Blondel nicht als Quellenhinweis gelten lassen, sondern nur als Kundgabe der Absicht des Dichters, das Zeitalter zu beschreiben, bis zu dessen Beginn die Prophezeiungen der Sibyllen über die Geschicke Roms reichten. — Die Hypothese des Baronius, Herodes habe Pollio, den Gönner Virgils, mit den messianischen Hoffnungen der Juden bekannt gemacht, wird mit ebenso mangelhafter Begründung abgelehnt wie bei Casaubonus. Die Annahme, Virgil habe von den Erlöserhoffnungen der Juden Kunde gehabt, sei für Virgil erst recht abträglich und stemple sein Verfahren zu einer „malice volontaire" (125).

[2] Bei Lact., Div. Inst. I 6 (p. 21, 10 Brandt). [3] 10, 12.

[4] Die absolute Möglichkeit einer an Frauen ergangenen prophetischen Mitteilung wird zwar nach Analogie von 4 Mos. 22, 28 zugegeben. Die

Bei seinen skeptischen Anschauungen in Fragen der Mystik kann Blondel um so bestimmter über die Sibyllen ein rein negatives Urteil fällen: Sie waren allesamt Besessene; die Anwendung ihres Namens auf die prophetischen Frauen des Alten Bundes, wie noch Onuphrius Panvinio sie vornahm, ist unstatthaft; der apokryphe Verfasser der Sibyllinen hat durch die Selbstbezeichnung „Sibylle" allein schon seine Anerkennung als Prophet verspielt; Justin (gemeint ist besonders Pseudo-Justin) hat wie Clemens v. Alex. durch die Parteinahme für die Sibyllen sich eigentlich in Gegensatz zu all den Vätern gestellt, die Tertullian und den Montanismus bekämpft haben.

Die für weitere Kreise geschriebene „Dissertation sur les Sibylles contre Blondel" des P. Jean Crasset S. J. (Paris 1678) verrät bei aller konservativen Haltung dennoch deutlich das sinkende Vertrauen auf die sibyllinische Tradition. Zunächst dadurch, daß der Verfasser wesentlich nur den vorchristlichen Ursprung der messianischen Sprüche zu retten sucht. Auf dieses vorsichtig gesteckte Ziel steuert er bei Behandlung der antiken Zeugnisse ziemlich folgerecht hin.

Das bei Cicero De div. 2, 110 vorausgesetzte Sibyllinum sucht Crasset zunächst als die erhaltene Akrostichis zu deuten. Schließlich

---

Sprache, die die Sibyllen selbst über ihren Enthusiasmus führen, wird in Kap. 22 richtig als ein Abklatsch jener Stellen aus den profanen Autoren entlarvt, in denen die Vorstellungen der Alten über die mantische Ergriffenheit zum Ausdruck kommen; ferner werden die inneren Widersprüche in den genannten Angaben der Sibyllen hervorgehoben (bald sagen sie von sich Allwissenheit, bald ein Nichtwissen aus). Zu weit geht Blondel jedoch, wenn er alle Varianten in den Hss. der Sibyllinen als Verbesserungsversuche und alle Widersprüche als Vortäuschung von Echtheitssymptomen hinzustellen sucht. Zur Klärung des Unterschiedes zwischen echtem, gottentstammtem Prophetismus und der Mantik wird dankenswertes patristisches Material beigebracht. Mitten unter den zahlreichen Tertullianstellen über die ekstatischen Zustände der Prisca und Maximilla findet sich auch ein Hinweis auf „Andre du Val Docteur de Sorbonne en la vie de Sœur Marie de l'Incarnation, Carmelite" (106). Daß Blondel trotzdem in Fragen der Mystik nicht bewandert ist, kommt besonders darin zum Ausdruck, daß er der noch richtig deutbaren Behauptung, die göttliche Inspiration entziehe niemals den Gebrauch der Sinne, eine zweite zur Seite stellt, es gebe überhaupt keine mystische Ekstase. „Que quiconque se dit forcé transporté et aliené d'esprit, par cela mesme s'accuse de n'estre pas meu par le S. Esprit" (117).

zieht er sich aber auf die Verteidigung des messianischen Charakters des Sibyllinums zurück; er legt dabei Wert auf die Bemerkung, die es nach Cicero enthielt: „si salvi esse vellemus“ (44—56). — Die Worte der 4. Ekloge finden nach ihm ihre restlose Erfüllung nur in der Person des Heilandes; daß der Dichter den eindeutigen Sinn der Vorlage zu Gunsten des Polliosohnes umbiegt, ist ebenso begreiflich wie der Versuch des Cotta, Cäsar als Helden der Weissagung hinzustellen (62). Die Unzugänglichkeit der römischen Sibyllinen, ein Hauptargument Blondels, zweifelt Crasset mit Recht an. Der These von Hermas als dem Autor aller von den Vätern angeführten Sibyllinen hält er die Schwierigkeit entgegen, es könnten die Väter doch nicht gut ein sozusagen eben erst aus der Presse gekommenes Buch den Heiden als eine uralte Quelle religiöser Belehrung empfohlen haben (78).

Laktanz, dessen Eintreten für die Sibyllen naturgemäß stark ins Gewicht fällt, hat nach der Meinung von Crasset, der sich hierfür auf die Vorrede des M. Antimachus zu den Sibyllinen beruft (120), als ehemaliger Priester des Jupiter Capitolinus sicher das römische Original der Sibyllinen eingesehen; die Möglichkeit dazu mußte ihm als dem Erzieher des Kaisersohnes später erst recht offenstehen. Konstantin selbst hatte als Kaiser auch ein Interesse an den Orakeln; zudem hat er sie nach seiner eigenen Angabe durch christliche Sachverständige prüfen lassen (131). Eine nicht genügend aufmerksame Durchmusterung der Augustinustexte ergibt für Crasset das Resultat, daß der Kirchenlehrer, der (besonders nach der Stelle in der „Ep. ad Rom. inch. exp.“) in den Sibyllinen sicherlich heidnische Erzeugnisse gesehen habe, deren Vertrauenswürdigkeit nur De civ. Dei 18, 46 anzweifle (155); in der Auslegung dieser Stelle folgt er zudem der voreingenommenen Interpretation des L. Vives (vgl. oben S. 228).

Blondel hatte viel richtiger gesehen, daß Augustin in der Beurteilung der Sibyllen jedermann seine Freiheit gewahrt wissen wolle. Aus Contra Faustum 13, 15 wird von Crasset richtig geschlossen, daß der Manichäer die Autorität der Sibyllen anerkannt habe[1].

In den theologischen Fragen, die den Prophetismus betreffen, ist Crasset natürlich in der Lage, Blondel mehrfach zu berichtigen. Die Thomastexte über die Mitteilbarkeit der Prophetengabe an Frauen sowie an sittlich schlechte, ja mit dem Dämon in Verbindung stehende Personen, ferner über

[1] Mit wie einfachen Argumenten Crasset dem verwickelten Problem beizukommen suchte, zeigt die Überlegung, die er über das umstrittenste aller patristischen Zeugnisse, das des Clemens Al., Strom. VI 5 (MG 9, 264 A), anstellt: „Je dis de luy ce que j'ay dit des autres, sa science ne nous permet pas de croire qu'il se soit trompé, et sa sainteté qu'il nous ait voulu tromper“ (131).

die Möglichkeit, daß ein Prophet die Tragweite seiner eigenen Prophezeiungen nicht durchschaue, werden unter verschiedentlicher Verbesserung der Blondelschen Bemerkungen zu diesen Fragen ausgewertet. Damit sieht Crasset zugleich jene Schwierigkeit, die aus der übergroßen Klarheit der sibyllinischen Weissagungen sich ergibt, zum Teil schon hinweggeräumt. Über diesen Punkt lesen wir dann bei ihm noch Gedanken, die wir schon bei Castalio fanden. Die den Sibyllen vorgeworfenen Irrtümer glaubt Crasset unbeschadet seiner Grundthese zugeben zu können[1]. Zum Schluß stellt er seine Ansicht noch einmal klar heraus: er ist zufrieden, wenn man ihm zugibt, daß er den Beweis von der Tatsächlichkeit vorchristlicher Sibyllen und der von ihnen ausgegangenen Heilandsweissagungen erbracht habe.

Man darf Crassets Stellungnahme zu dem Werke Blondels keineswegs mit der Haltung der Katholiken überhaupt gleichsetzen. Schon bevor Blondel wirksame Unterstützung von seiten seiner Glaubensgenossen erhielt, nahm der angesehene katholische Apologet und Religionsgeschichtler Daniel Huet für ihn Partei. Umgekehrt hat sich Blondel auf protestan-

[1] Daß zunächst die Person der Sibylle eine Fiktion ist, folgt aus der inneren Unmöglichkeit des Bildes, das sie von sich selbst entwirft. Tatsache ist zweitens, daß der Inhalt der Sprüche mit Irrtümern gegen den Glauben (origenistischer Art usw.), gegen die Geschichtstatsachen und auch gegen die Gesetze der poetischen Form durchsetzt ist. Alle diese Ungereimtheiten lassen sich jedoch vielleicht auch wieder aufheben. Wenn z. B. die Person des Urhebers auch nicht festzustellen ist, so ist das Werk selbst damit noch nicht als Fälschung erwiesen und entwertet. Crasset widerspricht mit Recht der Annahme Blondels von einer weitgehenden Einwirkung des Chiliasmus der Sibyllinen auf die Väter. Man wird ihm beistimmen, wenn er Blondel vorwirft, er habe sich in diesem Stück von Leidenschaft leiten lassen. — Über das Schicksal der Guten im Endfeuer böten die Orakel nur gesunde Lehre. Wichtig sei es zu bedenken, daß die erzählenden Teile der Orakel auf menschliche Tradition zurückgehen und Irrtümer enthalten könnten, unbeschadet der göttlichen Inspiration der Zukunftspartien. Die Benützung alttestamentlicher Schriften durch die Sibyllen zuzugeben, ist Crasset durchaus geneigt; gab es doch eine chaldäische (hebräische) Sibylle, und diese ist vielleicht eben dieselbe, die mit Noe in Verbindung gebracht wurde; sie mag dann durch irgend welche Fügung der göttlichen Vorsehung nach Griechenland gekommen sein. Auch der Annahme eines christlichen Interpolators der Orakel steht Crasset nicht ablehnend gegenüber. So würden sich auch am leichtesten die historischen Irrtümer erklären.

tischer Seite namentlich in Deutschland nur langsam durchgesetzt, wie unter anderm die Werke von Tobias Wagner und besonders von Daniel Clasen zeigen.

Daniel Huet gibt über die Orakel der Sibyllen im Zusammenhang mit einem kurzen Wort über das heidnische Orakelwesen überhaupt lakonisch sein Urteil ab: Die echten Sibyllinen der Heiden hat schon Cicero (De div. 2, 110) gebührend abgetan; die neuentdeckten sind der „κιβδηλεία" überführt. Nach Blondels Arbeit ist es überflüssig, darüber noch weitere Worte zu verlieren. „Quanquam et ea, quae in contrarium nuperrime attulit Johannes Crassetus, pietate insignis et doctrina[1], cum fructu et voluptate legi possunt" (Demonstratio ev. [zuerst 1680; ed. 6 Frankf. 1722, 716 b])[2].

Die Tübinger theologische Fakultät lud am 21. Dezember 1662 ein, zur Vorbereitung auf das Geburtsfest des Herrn die „Oratio de nativitatis Sacratissimae Mysterio" anzuhören, die am Vigiltage gehalten werde. Die Rede erschien später mit Anmerkungen unter dem Titel: „Inquisitio in Oracula Sibyllarum de Christo, occasione orationis anno 1662 . . . habitae, per annotationes varias instituta a Tobia Wagnero, Ecclesiae Tubingensis Praeposito et Universitatis Cancellario, Tubingae 1664." Das Büchlein beleuchtet bei seinem halbamtlichen Charakter gut die Stellung einer führenden protestantisch-theologischen Fakultät Deutschlands zu unserem Fragenkomplex in der beginnenden zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Über die Ekloge heißt es: „Quot versus, tot testimonia, huius Cumaeae carmina de nascituro Christo fuisse authentica, quocunque flamine inspirata: sed et quacunque intentione a Marone usurpata, qui puerum non hebraeum sed latinum, non Dei et Mariae, sed Pollionis, consulis Romani filium, adeoque Salonini, non Christum recenter natum pro obiecto applicationis habuit, ad quem styli quidem imitatione erudita, sed sensus detorsione, a Cumaeae scopo longe

[1] Das ist eine Anspielung auf die reiche aszetische und missionsgeschichtliche Schriftstellerei des P. Crasset; vgl. darüber C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie d. J. II (1896) Sp. 1623—1643.

[2] In seiner Nouvelle bibliothèque choisie I (Amsterdam 1714) würdigt auch R. Simon unbefangen Blondels im Jahre 1649 erschienenes Werk („. . . comme cet ouvrage ne regarde point les controverses de la Religion, mais plutôt des faits de pure critique . . ."). Der Beweis sei nun geführt, daß — entgegen der Ansicht der Väter und vieler Gelehrten bis in die letzte Zeit hinein — die Sibyllinen das Werk eines Fälschers, nicht aber prophetischer Frauen seien. Eine Berichtigung wird nur an Einzelheiten angebracht, so an der Kritik, die Blondel an des Clemens von Alexandrien Angaben über die verschiedenen Namen Noes geübt hatte. Das sei mystagogische Sprache. Am meisten verdiene in dem Buche Blondels die Behandlung der 4. Ekloge gelesen zu werden. Auf die von ihm berührten theologischen Fragen geht Simon nicht ein.

aliena, Cumaeum hoc carmen, divinitatem nasciturі Messiae aperte spirans, quasi per apotheosin quandam transtulit" (6). — In rednerisch gehobener Sprache wird dann ausgeführt, wie alles in dem Gedicht auf Christus gehen müsse: „. . . quod praecipue in rem universi generis humani est, solus [Christus] vestigia scelerum nostrorum irrita reddere, ac terram perpetua formidine solvere potuit." Die sibyllinischen Weissagungen für göttlich und kanonisch zu halten wehrt uns nur der Umstand, daß ihre Urheberinnen teuflischer Einwirkung ausgesetzt waren. Die Verse der Sibyllen stiften viel Gutes. Sie beleuchten die Schlauheit des Teufels, liefern Beweise ad hominem für die Apologetik, widerlegen die Freigeisterei der Epikuräer usw. — Die Anmerkungen mildern die Zuversichtlichkeit des Textes der Rede bedeutend. Ein eingelegter Exkurs über die Berechtigung der Hexenverbrennung beleuchtet die Mentalität des Verfassers.

Einen unerfreulichen Eindruck bietet zunächst die „rudis indigestaque moles" von Auszügen aus Schriften und Abhandlungen für und gegen die Echtheit der Or. Sib., die D. Clasen in dem Werke „De oraculis gentilium et in specie de vaticiniis Sibyllinis libri tres" (Helmstedt 1673) zusammengestellt hat. Die Literaturbenützung ist umfassend genug[1]. Allein der Autor, der durch seinen theologischen Standpunkt zu der Anerkennung einer providentiellen Bedeutung der Sibyllen gedrängt wird[2], verliert nicht nur angesichts des Wirrwarrs der Gründe und Gegengründe den Mut zu einer selbständigen Stellungnahme[3], sondern tut auch sein möglichstes, um sie dem Leser zu erschweren.

---

[1] Auch die Katholiken werden ausgeschrieben. Es begegnen uns die Namen La Cerda (100), Tostado (88), A. Kircher („incomparabilia viri Kircheri opera" 233), Onuphrius Panvinio, Vives (594). Es fehlen selbst nicht Hinweise auf den Index expurgatorius des Johannes Maria, Magister S. Palatii (792) und D. (so!) Thomas 2, 2, q. 172, a. 6 (741). Der Verfasser ist mit vielen seiner Zeitgenossen ein Vertreter der Plagiathypothese (vgl. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée I 166 A. 2). Das Orakelwesen ist dämonische Nachäffung der göttlichen Weissagungen. Weise Frauen, Hellseherinnen und Hexen werden unter Benützung von Delrios Disquisitiones magicae zum Vergleich mit den Sibyllen herangezogen (484).

[2] Er verteidigt das Weiterleben des Monotheismus außerhalb des israelitischen Volkes, um so für die Sibyllen wie die Sambethe den Charakter eines Werkzeuges der Vorsehung retten zu können (512 ff.).

[3] Folgende Reflexion Clasens beleuchtet seinen und vieler seiner Zeitgenossen Mangel an Vertrauen auf die Möglichkeit sicherer geschichtlicher Erkenntnisse: „Quod . . . ab hominum opinione et fide dependet, illud certitudinem simpliciter habere non potest. Unde si quidem aliquid pro vero admittitur; Quidam autem illud tanquam non verum repudiant: tum in aliquorum fide aut opinione frustra certitudinis fundamentum circa rem aliquam collocatur." Das wird mit der Bemerkung des Marsilius Ficinus gestützt: „opinioni dubium, fidei falsitas opponi potest. Utrumque nihil certi praebet" (Aus De opinionis et scientiae differentiis § 39, n. 15). — Dazu

In dem Kap. 19, in dem die Verteidiger der Echtheit der Or. Sib. zu Worte kommen (725—754), leuchtet im Anschluß an Erwägungen des Erasmus Schmid (731) über den Wahrheitssinn der Vertreter der alten Kirche schwach und ohne Wirkung die Erkenntnis auf, daß historisch-kritischer Blick und Liebe zur Wahrhaftigkeit zweierlei Dinge sind[1]. Hier wird die Möglichkeit erwogen, daß die Sibyllinen von den heiligen Schriften abhängig sein könnten (747). Der Verfasser wendet dagegen ein, das klarere Zeugnis der Sibyllen könne nicht von dem unklareren der alttestamentlichen Schriften hergenommen sein. Ja diese höhere Deutlichkeit entspreche sogar dem Zeitalter des Evangeliums, dem die Sibyllinen eigentlich angehören, weil dieses zum A. T. stehe wie das volle Licht zum Schatten. Mitten in diesen theologischen Gedankengängen findet sich auch ein Hinweis auf die Lehre von der „fides implicita" bei Bonaventura (748 f.). Die Frage des Enthusiasmus der Sibyllen findet eingehendere Erörterung. Es wird das Dilemma aufgestellt: „Enthusiasmus ille vel est a Deo vel a Daemone. Prius non potest probari: Posterum non est verum" (751).

Fast doppelt so viel Raum (754—800) beansprucht die Wiedergabe der negativen Argumente. Von des Jos. Justus Scaliger Epistola ad Casaubonum und des Casaubonus eigenen Exercitationes, aus denen seitenlange Stellen mitgeteilt werden (757—760), geht es zu einer ganzen Anzahl bei Alexandre zum Teil nicht aufgeführter zeitgenössischer Kämpen wider und für die prophetischen Frauen[2]. Die Übersicht wird dadurch sehr erschwert, daß Clasen es nicht unterlassen kann, zu all diesen Angriffen gegen die Autorität der Sibyllen, dem Zweck des Kapitels ganz zuwider, Gegenbemerkungen beizufügen. — Der verhältnismäßig geringe Raum, der der Würdigung von Blondels Werk gewidmet wird (782 ff.), zeigt, daß er dessen Bedeutung nicht erkannt hat. Erasmus Schmid gilt ihm mindestens

---

bemerkt Clasen: „Non male: Opinio siquidem est cum formidine oppositi coniuncta: Fides humana falsum pro vero admittere potest" (588 ff.). — Die noch ganz mittelalterliche Stellungnahme des Marsilius Ficinus s. „De Religione Christiana, et fidei pietate liber" Kap. 24 f. (Opera I [Basileae 1561] 26—29).

[1] „Et quantumvis tam scrupulosis et subtilibus indagationibus fortean se non macerarint sacri isti viri, ut hodie fit, ubi saepe non est finis superstitiose inquirendi in verba, literas et syllabas vocum, nec in veritatem testimoniorum: tamen tam indocti non fuerunt, ut si Sibyllina Oracula nec antiqua nec vera fuissent, sed suppositia et a Christiano quodam efficta, illi hoc animadvertere non potuerint ... et ita tam sibi quam aliis fraudi fuerint."

[2] Als Gegner des Casaubonus wird (760) genannt Heribert Rosvveidus, der seinen Widerpart in Jacobus Capellus (Vindiciae Isaaci Casauboni contra Rosvveidum) fand. Gallaeus wird (761) als Kommentator des Laktanz angeführt. Die Argumente gegen die Sibyllen aus der Universalgeschichte des Boxhorn fehlen nicht.

ebensoviel, obwohl seinen drei sibyllinischen Reden kaum Bedeutung zukommt (vgl. dazu Alexandre [Catal. S. 74]). Die Materialsammlung Clasens zeigt deutlich, daß man auch im protestantischen Lager die Sibyllenfrage noch sehr einseitig in theologischem Lichte sah[1], und daß die mystische Deutung der 4. Ekloge gerade auch in der Reihe der protestantischen Theologen viele Freunde besaß (vgl. die Zusammenstellung S. 743 ff.).

Von den beiden protestantischen Schriften für Blondel und gegen Crasset verdient nur die ältere von J. Marck eine Würdigung. Die Abhandlungsmasse des Serv. Gallaeus, die durch die vielen Apostrophierungen des „Jesuita Crassetus" den Charakter einer Invektive annimmt, hat nicht nur die Ablehnung von Alexandre (Catalogus S. 77), sondern auch die Mißbilligung Geffckens gefunden (Die Or. Sib. [Leipzig 1902] S. XII).

Mit gesunder Kritik, die gelegentlich wie bei Blondel durch konfessionelle Vorurteile beeinträchtigt wird, tritt der gläubige holländische Protestant J. Marck[2] in den „Disputationes 12 de Sibyllinis" (Franeker 1682) an die Frage heran. Im Gegensatz zu den Anschauungen der Scholastiker kann er sich Seherinnen des Heidentums, als welche die historischen Sibyllen allen Nachrichten zufolge angesehen werden müssen, nur als Besessene („cacodaemone plenae" S. 47) denken. Mit diesen Wahrsagerinnen haben die erhaltenen Oracula aber nichts zu tun. Die traditionellen Beweise für die gegenteilige Annahme

[1] Auch der angesehene Religionsgeschichtler Tobias Pfanner (vgl. über ihn Pinard de la Boullaye a. a. O. I 149) mußte sich für sein „Systema theologiae gentilis purioris" (Basileae 1676) die Frage nach dem Quellenwert der Sibyllinen vorlegen. Nach Prüfung der Gründe für und gegen die Echtheit entscheidet auch er sich noch für einen Mittelweg: Die Sibyllinen sind nicht ganz abzulehnen. Zunächst wegen der Stimmen der Väter. „Accedit, quod non tantum Christiani ea a Gentilibus, non hi ab istis ea accepere, sed et apud istorum Scriptores extent, quae ut e Sibyllinis Carminibus desumpta esse, ita ad Christum pertinere, non facile literatum Christianum inficiaturum reor. Talis Vergilii Ecloga quarta." Pfanner wird eklektisch vorgehen und die allzu klaren Weissagungen nicht verwerten. In der Frage des Heils der Heiden, über die in einem längeren Anhang eigens gehandelt wird, denkt der Religionsgeschichtler sehr rigoristisch. Er verlangt zwar unbedingt Glauben an den Messias, rechnet aber nicht mit den Sibyllen als Künderinnen dieser Heilandshoffnungen (S. 506 f.).

[2] Vgl. über ihn G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita III (Leipzig 1909) 320 ff.

halten, soweit sie auf Zeugnissen fußen, der historischen Kritik nicht stand; die theologischen Konvenienzgründe, die zu Gunsten einer solch eigenartigen Betätigung des göttlichen Heilswillens sprechen sollten, machen auf den Holländer wenig Eindruck (S. 100). Wenn die Magier die „primitiae gentium" sind, so gab es eben in vorchristlicher Zeit auch im Orient höchstens eine leise Vorahnung des Heilandes. Umlaufende Texte über Rettererwartung, wie sie durch die bekannten Stellen bei Josephus, Tacitus und Sueton vorausgesetzt werden, können den messianischen Versen der Or. Sib. ähnlich gesehen haben, ohne daß quellenmäßige Abhängigkeit bestand. Die Fabeln der Alten von einer kommenden glücklichen Zeit haben ja allesamt letztlich ihren Ursprung in den messianischen Weissagungen. Bei Virgil treten diese Sagen mit so charakteristischer Bestimmtheit auf, daß Augustin Recht zu geben ist, sie seien bei dem Dichter sachlich auf den Erlöser zu beziehen. Ein gesunder Mittelweg ist hier das beste. Vor allen Dingen ist ein schriftlich vorliegendes Sibyllinum als Quelle Virgils durchaus nicht erwiesen[1].

Entgegen der These Blondels, die Hermas zum Urheber des ganzen Sibyllinenkorpus machte, vertritt Marck die sehr vernünftige Theorie einer allmählichen Entstehung der Orakel. Mit Genugtuung bemerkt er zum Schluß: „Nec odio sed amore rei Christianae illi agi censendi sunt, qui fraudis facile detegendae periculum vitantes, immota unice quaerunt atque admittunt fulcimenta" (277). — In einem eigenen Anhang (Spicilegium sive breve examen dissertationis Gallicae quam de Oraculis Sibyllinis edidit ante quadriennium Parisiis J. Crassetus Jesuita) setzt er sich mit der Apologetik des Crasset zu Gunsten der

[1] „Per Cumaeum carmen Sibyllinum dubio procul notatur, sed an levis huius mentio, aut quod ex vulgari fama cognitum erat de illius argumento, ostendit, idem a Virgilio fuisse lectum, cum multa communi fama Sibyllae tribuerentur, cuius tamen scripta neutiquam singulis patebant?" (176). — Virgil hat sicher von überall zusammengelesen, was er an Schönem über das letzte Zeitalter ermitteln konnte, um Augustus damit zu schmeicheln. Des Baronius Hinweis auf hebräische Literatur als eine mutmaßliche Quelle Virgils billigt Marck im Gegensatz zu Blondel. Auch berichtigt er die kleinlichen Ausstellungen, die Casaubonus an dem Hinweis des Baronius auf die Beziehungen zwischen Pollio und Herodes gemacht hatte. Die Quellenangabe Virgils wird als eine wenig sorgsame angesehen. „Neque habuit sane Virgilius magnas rationes, ob quas prolixe inquireret in eorum carminum originem, quorum argumentum adulationi suae inservire deprehendebat, et quod splendido nomine multis se commendare poterat" (180).

Sibyllen auseinander. Zunächst geißelt er die Haltung des Jesuiten gegenüber den Prinzipien der Protestanten und deren Vertretern. Zur Sache übergehend zollt er doch auch Crasset Anerkennung: „Id fatendum est, non obstante hoc, quod Auctor prodit, odio, scribere eum quandoque, vi indubiae veritatis adactum, quae sententiam nostram de Sibyllinis haud parum stabiliunt" (284). Im einzelnen lobt Marck an Crassets Abhandlung besonders die Art der Fragestellung, die Interpretation der Cicerostelle über die Akrostichis u. dgl. Gegen die Wertung der Väterzeugnisse werden Ausstellungen geltend gemacht, die von führenden katholischen Theologen gegen die geschichtliche Zuverlässigkeit der Väter erhoben worden sind. Die theologischen Bemerkungen Crassets werden als nicht zur Sache gehörend abgewiesen. Die zum Teile „ex ratione" geschöpften Argumente des Jesuiten werden sehr bissig abgetan. Zum Schluß macht er sich dennoch die Worte Crassets über die gesunden Wege der Glaubensbegründung zu eigen[1].

c) Die Sibyllinen im Brennpunkt biblischer Einleitungsfragen: Die Auseinandersetzung zwischen Is. Voß und R. Simon.

Die letzte deutlich hervortretende Phase der sibyllinischen Kontroverse wird durch das Werk des Isaak Voß[2] eingeleitet: „De Sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessere oraculis" (Oxford 1680). Für Voß ist der Unterschied zwischen den national-römischen Sibyllinen und den erhaltenen wie deren in das Heidentum versprengten Absplitterungen kein Problem. Mit seiner Erkenntnis, daß die ältesten Stücke der erhaltenen Sammlung religiös-politischen Tendenzen ihre Entstehung und ihre Wirkung verdanken, ist Voß auf einem Wege, der von Neueren mit Erfolg wieder betreten worden ist[3].

Voß hat sich dadurch größtenteils um die Frucht seiner Bemühungen um die Or. Sib. gebracht, daß er seine Ein-

[1] Die um eine Verteidigung gegen Marck vermehrte zweite Auflage der Schrift des P. Crasset (vgl. Sommervogel a. a. O. Sp. 1629 Nr. 9 und Alexandre, Catalogus zum Jahre 1684) war dem Verfasser nicht zugänglich.

[2] Sein bedeutenderer Vater Gerhard Johann Voß hatte im ersten Kapitel seines Werkes „De veterum poetarum temporibus" (Amsterdam 1654) den Anspruch der Sibyllinen, am Anfang der griechischen Literaturgeschichte zu stehen, geprüft. In Fortführung der Beobachtungen des Opsopoeus und anderer hatte er, übrigens unter Zugrundelegung der hergebrachten biblischen Chronologie, die Unmöglichkeit der fingierten Abfassungszeiten dargetan und aus den bekannten Anzeichen das Alter bestimmter Stücke genauer festgelegt.

[3] Vgl. E. Norden, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophezie: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 31,

sichten, die er übrigens fremder Anregung verdankte[1], in den Rahmen einer Verteidigung seines von R. Simon angegriffenen Werkes über die Septuaginta[2] eingespannt hat. Es ist für die Zeit bezeichnend, daß eine Schrift, die Theorien über die Chronologie und den Kanon des A. T. begründen will, Titel und Hauptinhalt von den Or. Sib. entlehnt. Voß sollte nur neuen heftigen Widerspruch über sich heraufbeschwören durch seine grundsätzliche Erörterung über die Entstehung des Begriffs der Apokryphe, in die er das Problem der Sibyllinen hineinzog (cap. VII, De libris apocryphis [36 ff.]).

Das Wort ἀπόκρυφος bedeutet nach Voß zunächst, wie auch das Simplex κρύφιος, nur unzugänglich, heilig, ebendarum aber auch an und für sich soviel wie „glaubwürdig". Daß das Wort bei den Christen die gegenteilige Bedeutung gewann und im Sinne von „unecht, verdächtig" genommen wurde, haben nach Voß die Juden verschuldet. Die letzten beiden Menschenalter vor dem Erscheinen des Messias hatten sie die ganze Welt mit ihren messianischen Weissagungen erfüllt. Als aber der wahre, von ihnen verworfene Messias sich durchsetzte, mußten sie ihr eigenes Werk, die Sibyllinen, den Hystaspes und andere von den voraufgegangenen Generationen verfaßten messianischen Propagandaschriften verleugnen. Ja sie schonten nicht einmal das Vorbild all dieser Schriften, die LXX. Das von den Römern erlassene Verbot der Sibyllinenlesung verschärften sie für ihre Glaubensgenossen noch bedeutend: „. . . et hac ratione qui antea palam et religiose ab illis legebantur libri, facti sunt apocryphi, veluti interdicti, et a nemine legendi" (38). Erst seit dieser Zeit datiert nach Voß der scharfe Schnitt zwischen der apokryphen Literatur und den kanonischen Büchern. Er entbehrt jeder Berechtigung; trotz der meist fingierten Urheber, unter deren Namen die von ihm als

1. Abt. (1913) 656. — F. Kampers, Die Geburtsstunde der abendländischen Kaiseridee: Hist. Jahrb. 36 (1915) 293 f. — W. Weber a. a. O. S. 57 ff.

[1] J. Reiske verweist in dem unten zu behandelnden Werke auf des Grotius Matthäuskommentar.

[2] Hier hatte Is. Voß behauptet, die Juden hätten in antichristlicher Tendenz später die Chronologie des A. T. gefälscht, um die Zeit der Ankunft des Messias in weitere Ferne zu rücken. — Ein Brief Spanheims, der der Rotterdamer Ausgabe der „Histoire critique" (vom Jahre 1685) beigegeben ist, stellt die Anstände zusammen, die R. Simon gegen Voß erhoben hatte. Dem gleichen von protestantischer Seite veranstalteten Nachdruck des bahnbrechenden Werkes des Oratorianers ist eine „Réponse" des Pierre Ambrun, Ministre du St. Evangile, angehängt, die anerkennt „. . . que la manière forte et vigoureuse dont le P. Simon fait voir contre le P. Morin et Mr. Vossius, que les Juifs n'ont jamais corrompu à dessein les Livres Sacrés, est un des meilleurs endroits de son Histoire critique".

Apokryphen zusammengefaßten Schriften auftreten, hält eben Voß an der Gleichwertigkeit dieser apokryphen Literatur mit den kanonischen Büchern fest („ita omnino credimus, omnes istos quos diximus libros, vergentibus ad finem Danielis hebdomadis, a Judaeis toto orbe dispersis fuisse compositos, Deo impellente ipsorum mentes ad significandum Gentibus Christi adventum" [39]). Die heidnischen Beimischungen, die sich in diesen Büchern finden, heben die Tatsache nicht auf, daß wir es in ihnen mit klar ausgesprochenen messianischen Hoffnungen zu tun haben.

Der Chiliasmus der Sibyllinen weist nach Voß eben auf deren spätjüdische Herkunft; aus Ps. 81 hat man in solchen Kreisen den Irrtum herausgesponnen. Voß steht so sehr im Banne seiner Hypothesen, daß er das legendarische kaiserliche Verbot einer Lektüre sibyllinischer und überhaupt prophetischer Literatur einer Anregung des Herodes zuschreibt (33). Gut ist freilich wieder von ihm gegen Blondel beobachtet, daß schon die Erwähnung eines der erhaltenen Sibyllinen bei Josephus (III 97 Geffcken; vgl. den Apparat zur Stelle) die These vom gemeinsamen Ursprung des sib. Korpus in hadrianischer Zeit erledige (50). — Die 4. Ekloge ist für Voß natürlich ein kostbarer Überrest der von ihm nach Umfang und Bedeutung so übertriebenen spätjüdischen Orakelliteratur[1].

R. Simon antwortete mit den „Castigationes in Is. Vossii opusculum de Sibyllis", die zusammen mit der Ausgabe des zweiten Buches der „Histoire Critique" 1684 anonym[2] zu London und im folgenden Jahre zu Edinburg herauskamen. Er greift hier Voß an seiner verwundbarsten Stelle an und geißelt scharf die mit dem Apokryphen-Begriff des Anglikaners zusammenhängende Theorie von einem fast kanonischen Ansehen der Sibyllinen in der alten Kirche[3]. Eine solche Weite

[1] Die Vorstellung des goldenen, d. h. Sonnenzeitalters bringt Voß mit der aus Ps. 18 abgeleiteten Erwartung einer Herkunft des Messias aus der Sonne in Verbindung, die auch Or. Sib. III (652 Geffcken) zum Ausdruck kommt. Daß der „Jungfrau" von V. 6 in der sibyllinischen Quelle eine Anspielung auf das Zeichen Is. 7 zu Grunde lag, ahnten nach Voß auch die Heiden; daher der Versuch des Lentulus, diese „virgo" von der Vestalin Fabia zu verstehen (29). Auch die „magni menses" des Gedichtes sind nach ihm jüdisch zu deuten: Jeder umspannt einen Zeitraum von 600 Jahren; die zehn Monate ergeben somit die 6000 Jahre, die nach jüdischer Rechnung von der Erschaffung der Welt bis zur Zeitenwende verfließen sollten (30).

[2] Die Abfassung durch Simon erhellt u. a. durch die „Mémoires pour servir à l'Histoire de la Vie et des Ouvrages de feu M. Simon": Le Journal des Savans (Paris, Jahrg. 1714) 185 ff.

[3] „Apocryphorum siquidem vocabulo abusus Vossius libros suppositicios et adulterinos veteribus Apocryphis adscribit, sicque fucum facit incautis

des alttestamentlichen Kanons, wie sie Voß voraussetze, sei unhaltbar. Der Apokryphen-Begriff, wie ihn dann Simon seinerseits aufstellte, entbehrte nicht der Willkürlichkeit. Trotz seiner Berufung auf des hl. Hieronymus Praef. in Dan. und Reg. war die Vermischung der Begriffe apokryph und deuterokanonisch ein Rückschritt. — Die Neuausgabe des „Tractatus de Sibyllinis oraculis", die Is. Voß 1685 zu London veranstaltete, enthielt polemische Zusätze[1]. Allein auch die Gegenseite ruhte nicht. Hieronymus Le Camus vergleicht in seinem „Iudicium de nupera Is. Vossii ad iteratas Ric. Simonii obiectiones responsione" (Edinburg 1685) des Voß übertriebene Schätzung der Sibyllen mit den Verstiegenheiten des Panhebräisten W. Postel[2].

Auch weiterhin läßt Le Camus den Gegner seine Überlegenheit hart fühlen. Sehr naiv findet er es, wenn Voß das von Klemens v. Alex. überlieferte Paulusapokryphon durch den Hinweis auf die Heiligkeit des Kirchenvaters retten wolle (29). Für Le Camus gelten da andere Grundsätze. Er formuliert sie zum Teil im Anschluß an Ausführungen des hl. Hieronymus in dessen Selbstverteidigung gegen die Bücher des Rufin. „. . . aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς". —

---

et simplicioribus. Quod enim contendit vir doctus, libros Sibyllinos aliosque quos appellat fatidicos olim cum libris Veteris Testamenti coniunctos fuisse, lectos in primitiva Ecclesia et a Paulo aliisque apostolis commendatos otiosi hominis est figmentum. Non alii enim in Ecclesia primitiva lecti sunt libri Apocryphi ceterisque Veteris Testamenti libris adiecti in Graecis Bibliorum exemplaribus, quam illi qui a Patribus recensentur; etsi interdum Patres nonnulli, ut Judaeos Gentilesque pressius urgerent, vocaverint etiam in auxilium libros Sibyllarum aliosque eiusdem rationis, quos tamen nemo paulo cordatior inter Apocryphos, de quibus hoc loco agitur, numerabit" (Londoner Ausgabe S. 231).

[1] Darüber belehrt die Praefatio der unten zu erwähnenden Exercitationes von M. J. Reiske.

[2] „. . . consentientemque hac in re habebit Postellum, magnum Prophetarum et Prophetidum amplificatorem, qui scribit Talmudicos aliosque eiusdem naturae libros ab eodem spiritu profectos esse atque Evangelium" (S. 4. — Vgl. zur Charakteristik Postels Pinard de la Boullaye, L'étude comparée I 160 A. 5). Le Camus kann da die boshafte Bemerkung nicht unterdrücken: „Felix sane est Ecclesia Anglicana, quae a dilecto filio suo Isaaco Vossio aetate nostra aucta fuerit tot Prophetis et Prophetidibus, habeatque nunc unde longam sanctorum Prophetarum, Patriarcharum, Doctorum, Virginum et Viduarum Litaniam contexat, quae Liturgiae suae inseratur" (25).

„Benigne igitur, et ad eorum mentem contra quos disputant, verba Patrum explicanda sunt." — In Alexandrien habe man sich das Prinzip zurechtgelegt: οὐδὲν οὖν ἄτοπον πρὸς Ἕλληνας καὶ Ἑλληνικαῖς ἱστορίαις χρήσασθαι (30). Diese Bemerkungen des Schülers von R. Simon gehören zum Verständigsten, was im Verlauf des Sibyllinenstreites geschrieben wurde.

Die bedeutendste Gegenschrift gegen Is. Voß verfaßte auf protestantischer Seite M. Joh. Reiske (Exercitationes de vaticiniis Sibyllinis pluribusque quotquot Christi natalem praecessisse leguntur, ad libellum bis editum Viri Illmi Isaaci Vossii conscriptae [Lipsiae 1686]). Der berühmte Philologe hat ein fünfjähriges Studium auf den Gegenstand verwandt (1). Er vereinigt eine ausgebreitete Literaturkenntnis mit einem gesunden Urteil. Den Träumereien des holländischen Gelehrten begegnet er mit kühlen Erwägungen. Dem Gedanken einer Überschwemmung der römischen Welt mit messianischen Sibyllinen hält er die heidnische Mentalität der von Rom aus abgeordneten Sibyllinenkommission entgegen [1]. Auch der Gedanke eines hochgesteigerten religiösen Interesses der jüdischen Diaspora kommt ihm mit Recht nicht glaubhaft vor [2]. In der Rückführung der erhaltenen Or. Sib. auf christliche und heidnische Verfasser ist Reiske etwas zu konservativ. Die Person der heidnischen Sibyllisten denkt er sich, dem Durchschnittsstandpunkt der gläubigen Gelehrten seines im Hexenwahn befangenen Zeitalters entsprechend, als „Phoebades, foemellae fatidicae". Es ist ihm ein durchaus annehmbarer Gedanke, daß die Dämonen die Propheten des A. T. ausgebeutet haben. Er setzt sich mit den von Clasen gegen diese Annahme vorgebrachten Gründen auseinander [3]. Über die 4. Ekloge handelt Reiske kurz und nicht originell.

---

[1] „Adeone intra septennium omnis priorum Sibyllinorum religio et memoria inter omnes ipsosque Quindecimviros aboleri potuit, ut Tarquinianis contraria susceperint oracula?" (74.)

[2] „Quamvis enim Alexandria Iudaeos bene multos fovit, eos tamen cura regis venturi h. e. veri Messiae nec tanta olim tetigit nec adhuc fortasse tangit" (101).

[3] „Si quidquam divinum Sibyllae versibus comprehenderunt, quod Patres antiqui uno ore et magno adstruunt conatu; has divinationes unde duxerint, nisi ex verbo divino intellegere non possum" (110).

3. Die Nachwirkung der sibyllinischen Kontroverse.

Die mit der Vorrede des Opsopoeus einsetzende Kritik an der Vertrauenswürdigkeit der ganzen sibyllinischen Tradition mußte die Vertreter der spekulativen Theologie veranlassen, sich über die Sibyllen entweder gar nicht oder nur sehr vorsichtig zu äußern. Da die Leugnung einer „necessitas medii" der „fides explicita mediatoris", was die vor Christus lebenden Heiden betrifft, sich fast restlos durchgesetzt hat[1], vermißt man die mit der Annahme von Sibyllen arbeitende Verlegenheitslösung der Frage nach dem Heilsweg jener Heiden nicht.

J. de Lugo teilt verschiedene Vorschläge mit, die der Forderung einer „fides explicita", wie sie Augustinus, De civ. Dei 18, 47, ohne Einschränkung erhebt, genügen wollen; so die Annahme einer Erleuchtung der Heiden über den kommenden Erlöser durch Engel (Coquaeus) oder durch eine Berührung mit dem Judenvolke oder endlich durch die Tradition der Urväter. Diese Bemühungen entbehren aber des dogmatischen Interesses: „Quidquid tamen sit circa factum, nobis sufficiat hanc non esse necessitatem medii" (De virt. fid. disp. 12, s. 4, n. 101 [Ausg. von Lyon 1656] 299). — Der mit einem erdrückenden Apparat von Belegstellen ausgestattete Traktat „De sacrosancto Incarnationis Mysterio" von Augustinus Oregius (Rom 1633) zieht zur q. 1 (Utrum Verbum carnem assumere possibile fuerit) die Laktanzkapitel Div. inst. 4, 13 und 15—18, diese Fundgruben von Sibyllinen, nur nach ihrem skripturistischen Gehalt heran (4 f.). — A. Tanner kennt die patristischen und scholastischen Abhandlungen, in denen apologetische Verwertung des Argumentes aus den Sibyllen stark hervortritt, wie die pseudoaugustinische Schrift „Contra Judaeos, Paganos et Arianos" und die Polemik des Peter v. Blois „Contra perfidiam Iudaeorum" wohl (vgl. den Hinweis in der Theol. Schol. IV [Ingolst. 1627] disp. 1, q. 1, dub. 2, n. 79 [S. 291]); er verzichtet jedoch auf eine Auswertung der genannten Schriften nach dieser bedenklichen Richtung. Traditionen der Scholastik bleibt er treu, wenn er in den ausgiebig belegten Erörterungen über den Stern der Weisen (disp. 2, q. 2, dub. 2 [S. 557]) einen Hinweis auf die Sibyllen vermeidet. Ein solcher auf die 4. Ekloge hätte an erstgenanntem Orte, an dem über die Angemessenheit des Zeitpunktes der Ankunft des Erlösers gehandelt wird, passend erscheinen können. Weil dort (n. 75, S. 28) jedoch die Isaiasstellen über das Glück der messianischen Zeit (11, 6 u. a.) als Einwände gegen die Erfüllung der Weissagungen in Christus vorgelegt sind, wäre die Schwierigkeit nur vermehrt worden. — L. Turrianus S. J. (Torres) druckt in seinen Disp. in 2, 2 (Lyon

[1] Eine Ausnahme bildet die französische Theologie seit 1650; vgl. Capéran, Le problème du salut 357 und 380 ff.

1617, 338 ff.) den a. 7 der q. 2 wörtlich ab, nennt aber selbst weder bei der positiven Erörterung der Frage noch bei der Behandlung der seiner Lösung entgegenstehenden Augustinustexte, die wiederum den Hinweis auf die Sibyllen bieten, die letzteren. — Daß bei J. Martinez de Ripalda für die prophetischen Frauen des Heidentums kein Raum ist, versteht sich angesichts seiner kühnen Lösung der Frage, wie die Heiden zum heilsnotwendigen Glauben gelangen, von selbst (vgl. De ente supernat. I [Lyon 1663] disp. 20, sect. 22 [189]). — A. Vulpes handelt in seinem großen Skotuskommentar P. III, T. II (Neapel 1640) in der disp. 36 (148 ff.) „de obiectis explicite credendis". Dabei lehnt er in a. 2 jede rigoristische Aufstellung über die Heilsnotwendigkeit des Menschwerdungsglaubens unter scharfer Polemik auch gegen Thomas ab. — B. Mastrius rechnet in seiner disp. 5 de div. praedest. a. 3, obi. 2 (In I Sent. [Ven. 1675] 262 f.) bei der Erklärung des Heilswillens Gottes gegenüber den Heiden u. a. wohl mit einer unmittelbaren Erleuchtung durch Gott, aber nicht mit dem damals so umstrittenen Amt besonders erweckter Propheten.

Auf das Material, das Capéran bei der Darstellung der im Zeichen des Jansenismus stehenden Periode des Streites über die Heilswege der Heiden (Le Problème du salut 357 ff.) erschlossen hat, sei kurz hingewiesen. Gerade hierbei fällt die veränderte Rolle auf, die die Sibyllen nunmehr in diesem Streit spielen, der ihnen in der Vergangenheit so oft eine restlose Apologie bereitet hatte. Bei Kardinal Sfondrato (Nodus praedestinationis dissolutus [Rom 1696]) erscheinen sie noch als geschichtliches Beispiel der Berufung zur „fides explicita" (169; Capéran 359). Ganz anders nutzt Le Comte S. J. in seinen „Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine" das patristische Material über die Sibyllen aus: Die Väter haben auf Grund so unzuverlässiger Dokumente wie der Sibyllinen den vorchristlichen Heiden der Antike Kenntnis des Messiasgeheimnisses zugesprochen; möge man darum auch den religiösen Gehalt der echten chinesischen Quellen würdigen (Wortlaut der Stelle bei Capéran 366). Bei der Verhandlung der Sorbonne über das eben angeführte Werk, die zu der am 18. Oktober 1700 veröffentlichten Zensurierung führte, verlas ein Fakultätsmitglied, Coulau, ein Gutachten zu Gunsten des Jesuiten, das er später eigenmächtig herausgab. Auch darin wird in etwas anderer Form grundsätzlich Wertvolles aus den Väterbemerkungen über die Sibyllensprüche herausgeschält unter Anerkennung der Irrtümlichkeit der quellenmäßigen Bewertung dieser Orakel durch die Väter (Capéran 369).

Bis ins 18. Jahrhundert hinein werden aber die patristischen Sibyllenanschauungen von vielen katholischen[1] Theologen, zu-

[1] Daß sich bei protestantischen Theologen die sibyllinische Tradition gleichfalls weiter vererbte, möge noch durch zwei Hinweise dargetan

meist bei der Behandlung der Menschwerdung Christi, doch noch berücksichtigt. Besonders versuchen sie oft, das Zeugnis der Sibyllen, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, apologetisch auszuwerten.

Bei Beantwortung der Frage, ob die Menschwerdung natürlich erkennbar sei, bezeichnet der Thomist Franc. Silv. a Brania die Kunde der Sibyllen vom Heiland als auf Offenbarung beruhend (Comment. in 3 p. S. Thom. [Venet. 1726] q. 1, S. 6). — Bei Behandlung der Möglichkeit der Menschwerdung stellt Ant. Boucat O. S. Franc. de Paula ein erstes Argument auf „ex Sibyllis et aliis inter Gentiles doctissimis depromptum". Dabei fehlt der Hinweis auf die 4. Ekloge nicht; die Verse 1—10 und 13 f. werden zitiert, aber nur als Beweis, daß Virgil die Weissagungen der Sibyllen gekannt habe. Der Theologe ist leichtsinnig genug, dem Augustintext

---

werden. Der Jenenser Professor Joh. Gerardi gibt im 9. Band seiner Loci theol. (Frankfurt 1657) eschatalogische Texte der Or. Sib. ausführlich wieder, darunter auch die Heilandsakrostichis; außer auf Onuphrius Panvinio beruft er sich dabei sogar noch auf Gottfried von Viterbo (88). — Der Förderung der praktischen Religiosität will die erste deutsche Ausgabe der Or. Sib. dienen. Sie erschien unter dem umständlichen Titel: Oracula Sibyllina oder neun Bücher Sibyllinischer Weissagungen anjetzo wegen vieler darinnen enthaltenen erbaulichen / auch diese letzte Zeiten betreffender wichtigen Dinge / zum Erstenmahl auß der Griechischen in die Teutsche Sprache mit besonderem Fleiß übergesetzet / mit nöthigen Anmerkungen erläutert / und nebst einer außführlichen Einleitung von der wahren Historie derer Sibyllen und ihren Weissagungen / auch einigen anderen Anhängen / an das Licht gegeben von Johann Christian Nehringen, p. t. Lyc. Essend. ad Spir. S. Rectore, Essen, In Verlegung des Autors, Im Jahre unseres Erlösers 1702. — Nehring beruft sich für die Geschichtlichkeit der Sibyllen auf Wagner (6 ff.) und Isaak Voß (36 f.). Nach langer Prüfung der Gründe für und wider formuliert er seine Ansicht ganz traditionell wie folgt: „Daß diese Sibyllinische Bücher schon lange vor Christi Gebuhrt unter den Heyden bekandt gewesen / doch nicht eben von allen / weil sie vor der Erfüllung wenig davon verstanden / gar zu viel Werks davon gemachet" usw. „Der Ursprung dieser Weissagung ist GOTT selbst" (110). Nehring hält an der Messianität der 4. Ekloge fest (219). Den Titel einer nachträglichen Selbstverteidigung Nehrings siehe bei Fabricius-Harles a. a. O. 279; dort manche weitere Beiträge zur Beleuchtung der Stellungnahme protestantischer Gelehrter; besonders sei auf Anm. g zu S. 261 verwiesen. Vgl. auch Allg. D. Biogr. XXIII (Leipzig 1886) 394 f. Nehring gab 1719 eine neue Auflage seiner Übersetzung heraus und verteidigte ein zweites Mal seine Auffassung in einer eigenen Schrift.

De civ. Dei 18, 46[1], der wenigstens mit der Möglichkeit einer Fälschung rechnet, die vielfache rühmliche Erwähnung der Sibyllen bei heidnischen Autoritäten als zwingenden Gegengrund entgegenzuhalten[2].

Das thomistische Schulbuch des 18. Jahrhunderts, die „Summa S. Thomae hodiernis academicis moribus accommodata" von C. R. Billuart O. P., findet bei der Zusammenstellung der heidnischen Frommen, an die eine Offenbarung über die Menschwerdung ergangen sei, daß die Sibyllen einen besondern Exkurs erheischen. In diesem wird unter Preisgabe der Unverfälschtheit der erhaltenen acht Bücher die Existenz echter messianischer Sibyllinen im vorchristlichen Rom unter Berufung auch auf Virgil und Anführung von Ecl. 4, 3—9 und 13 f. festgehalten; die Konsequenz, daß damit eine Bevorzugung der Heiden vor den Juden zugegeben werde, sucht der Theologe, so gut es geht, zu entkräften: „Quia licet essent clarissima [oracula], ea tamen non intelligebant Gentiles . . ., ut patet de Virgilio . . ." (XIV [Wirceb. 1758] 78—82). — Der Skotist F. Laurentius Brancatus de Lauria O. Min. Conv. verweist bei der Aufzählung der auf die einzelnen Geheimnisse des Lebens Jesu bezüglichen Weissagungen auf den Menschwerdungsbericht der Or. Sib. und das Vaticinium der Cumana bei Virgil, das er in Ecl. 4, 4—7; 49 (clara Deum soboles); 15 f. trotz der mißbräuchlichen Benützung durch den Dichter wiedererkennt (in l. 3 Sent. I [Romae 1682], disp. 1, art. 3, S. 7).

Aus der Schule der Jesuiten sei A. Gutierrez de la Sal erwähnt. In seinem „Tractatus schol. de Incarnatione Verbi Div." (Matr. 1729) stellt er sich in der disp. 1, c. 2 die Aufgabe, die in der Kirche gegenüber Heiden und Juden ge-

[1] II 344, 25 ff. Hoffmann. Die Stelle steht inhaltlich den oben S. 72 f. unter 6 und 8 behandelten nahe.

[2] Boucat steht, obwohl außerordentlich belesen, dennoch auf dem damals schon überholten religionsgeschichtlichen Standpunkt der Annahme einer diabolischen Nachäffung christlicher Geheimnisse; so führt er in gleichem Zusammenhang aus Tertullian, Apolog. 21 (I 197 Oehler) die Metamorphosen heidnischer Götter an mit der Bemerkung: „Quibus factis praelusam Incarnationem apud infideles fuisse testatur Iustinus in dialogis" (Theologia Patrum scholastico-dogmatica sed maxime positiva t. V [Venet. 1736] 244 f.).

bräuchlichen Argumente für die Geschichtlichkeit der Menschwerdung zusammenzufassen. An erster Stelle steht unter Hinweis auf die in der Bibl. Patr. gesammelten Väterzeugnisse zu Gunsten der Sibyllen der Beweis aus den von Juden wie Heiden anerkannten Or. Sib. (n. 22 f., S. 10). Virgil wird nicht genannt, wohl aber die in den Kreis der Ara-coeli-Legende gehörende Weissagung des Agrippa[1]. Übrigens ist der dem sibyllinischen Argument gewidmete Raum doch ein sehr bescheidener gegenüber der Ausführlichkeit, mit der der alttestamentliche Weissagungsbeweis geboten wird. — Den Stand der Theologie in der oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts veranschaulicht die „Theologia Scholastica" des P. Anton Mayr. Der Tract. IX (De incarnatione) rechnet mit den angeblichen Weissagungen der Sibyllen als mit einem Einwand gegen den Geheimnischarakter der Menschwerdung. Zur Lösung steht außer der Anerkennung der Orakel als echter übernatürlicher Prophezeiungen die Annahme einer Abhängigkeit dieser Texte vom A. T. offen (q. 1, a. 3, obi. 3, S. 24). — Die letzte theologische Leistung der oberdeutschen Jesuiten bietet die Theologia Wirceburgensis. Der Verfasser des Tract. De Verbo incarnato (1768), Thomas Holtzclau, tritt in der diss. 1, sect. 3 den Nachweis der Tatsächlichkeit der Menschwerdung an. Über das Argument aus den Sprüchen der Sibyllen wird, wie über das aus dem Schweigen der heidnischen Orakel, nur berichtet als über ein bei den Vätern übliches Beweisverfahren (159). So tritt der Unterschied zwischen diesen zeitgeschichtlich bedingten und den absolut gültigen Beweisen deutlich hervor. Damit ist es wohl vereinbar, wenn der Theologe durch Beibringung positiven Materiales (darunter des Zeugnisses der 4. Ekloge) wie auch durch Beantwortung der naheliegenden Einwände die Haltung der Väter zu verteidigen sucht. Er offenbart dabei ein gesundes Urteil, das sich freilich nicht bis zu dem entscheidenden Schritt vorwagt, zwischen heidnischen und christlichen Sibyllinen einen endgültigen Schnitt zu ziehen.

[1] Ihm (oder einer mit seinem Namen bezeichneten Sibylle?) hat das Spätmittelalter ebenfalls ein hexametrisches Hexastichon in den Mund gelegt. Es steht bei Salmeron, Comment. II (Köln 1602) 163.

Der jansenistisch gerichtete L. Habert[1] (1636—1718) gibt bei Behandlung der Frage über die Notwendigkeit einer Kenntnis der Menschwerdung zur Erläuterung von Augustinus, De civ. Dei 18, 46 und Ep. 102[2], wo der Kirchenlehrer die Tatsächlichkeit der Verbreitung einer solchen Kenntnis unter Heiden betont, die übliche gedrängte Zusammenfassung der Nachrichten über die Sibyllen und das Christliche in den Sibyllinen. Das von Justinus erwähnte kaiserliche Verbot einer Lektüre der Sibyllinen beleuchtet nach Habert den Erfolg, mit dem die Beweisführung der Väter aus diesen Schriften gesegnet war. Ungeordneter religiöser Eifer hat sie allerdings zu Interpolationen veranlaßt; die Kritiker mögen sich aber hüten, diese Einschübe bis in die apostolische Zeit hinaufzurücken: „Durum est enim fraudem per quattuor saecula non fuisse detectam, et Patres tam Graecos quam Latinos armis mendacii pro veritate decertasse. Libros ergo Sibyllinos non habemus, quales habuere S. Justinus, Athenagoras etc.; quando autem fuerint immutati, aliis examinandum relinquimus" (Theol. dogm. I [Aug. Vind. 1751] 206). — Honor. Tournely hat sich sein Urteil über die Verbreitung messianischer Hoffnungen im Heidentum ganz im Anschluß an Huet gebildet. So glaubt er wie dieser berühmte Bischof wohl an eine sich vom A. T. herschreibende Heilandserwartung des Konfuzius, aber nicht an einen messianischen und überhaupt religiösen Gehalt der heidnischen Sibyllinen . . . „mere prophana illa fuere quibus subinde Christiani . . . plura de Christo clara et expressa inseruere" (Cursus theol. [Köln 1752; zuerst Par. 1725] p. 3, q. 1, a. 3, concl. 4, S. 429). In q. 2 werden die Beweise für die Tatsächlichkeit der Menschwerdung gegeben. Unter den gegen Heiden brauchbaren Stoffen werden in a. 3 die christologischen Stellen der Sibyllinen als Unterlage zu einem „argumentum ad hominem" trotz ihres gefälschten Charakters anerkannt (471).

Der Mauriner Prudentius Maranus hat in seinem hervorragenden Werk „Divinitas Domini nostri Jesu Christi mani-

[1] Vgl. A. Humbert im Dictionnaire de théol. cath. VI 2015.

[2] Ep. I, p. 557, Z. 21—23 Goldbacher. — Hier sei bemerkt, daß oben S. 68 Mitte die Worte „von Cicero" zu streichen sind.

festa in Scripturis et Traditione" (Neudruck Würzburg 1859 nach der Hauptausgabe Paris 1746) 249 ff. christologische Texte des sibyllinischen Korpus mit glücklichem Griff unter die frühen Traditionszeugnisse eingereiht und so den Weg gewiesen, auf dem in wissenschaftlich einwandfreier Weise diese Stoffmassen theologisch nutzbar gemacht werden können[1].

Viele der aus den Dogmatikern angeführten Stellen sind den Zusammenfassungen der „motiva credibilitatis" entnommen, die im Traktat „De incarnatione" ihren Platz behaupteten. Das fundamentaltheologische Material konnte auch anderswohin verschlagen werden. In dem über die Kirche handelnden 8. Band seiner Kontroversen (³Mailand 1757) ergänzt der Karmelit Liberius a Iesu die Beweiskraft der „nota universalitatis Ecclesiae" durch den Hinweis auf die prophetische Vorherverkündigung dieses Merkmals. Er findet den Übergang zu den Sibyllen durch den abgegriffenen Gedanken, daß ihr Zeugnis für „Heiden" (d. h. außer dem Christentum Stehende) die Aufgabe erfülle, die sonst den alttestamentlichen Propheten zufalle. Die historischen Angaben über die Sibyllen, die der Autor vorlegt, sind auffallend ungeschickt zusammengelesen. Immerhin zeigt er soviel kritischen Sinn, daß er wenigstens die Abhängigkeit vom A. T. als eine Möglichkeit zur Erklärung ihres Zukunftswissens offen läßt (321 f.).

V. L. Gotti O. P. legt in seinem gründlichen Werke „Veritas religionis christianae" (I Venet. 1750) besondern Wert auf den Weissagungsbeweis. Einen ernsten Einwand bildet das heidnische Orakelwesen, das mit großer antiquarischer Gelehrsamkeit gewürdigt wird (256 f.). Es ist für eine unbefangene Beurteilung der Sibyllen von Vorteil, daß der Apologet in diesem Zusammenhang auf sie zu sprechen kommt. Ihre Sprüche teilen mit den Orakeln überhaupt die gänzliche Unbestimmtheit („. . . ut quodcumque cuicumque quocumque tempore accidisset, praedictum videretur", was schon Cicero, De div. 2, 110 geschickt aufdeckte). Weiterhin legt dann Gotti einem fingierten Gegner die Beweisführung des Manichäers Faustus bei Augustin, C. Faust. Manich. l. 13, c. 1 (vgl. oben S. 71) in den Mund. In seiner Erwiderung spinnt er hauptsächlich das augustinische Wortspiel weiter aus: „Quod [die hypothetische Tatsache echter sibyllinischer Heilandsverkündigung] valet non ad eorum auctoritatem amplectendam, sed ad paganorum revincendam vanitatem." Als Hauptunterschied der

[1] Aus den Stellen, die sich auf die Menschwerdung beziehen, werden I 324 ff., VII 23 und 64 ff. Geffcken ausgewählt, während auf III 286 und 785 ff. verzichtet wird. Zu VII 64 ff. bietet Maranus glückliche Konjekturen. Sie werden zum Teil von Alexandre (Bd. I, p. II 218) anerkannt. Die vielleicht wertvollste, πελείας statt des überlieferten πολλῷ (v. 67), wird mit einer leichten Änderung (πελείῃ) im Apparat von Geffcken als ein Verdienst Mendelssohns gebucht.

Sibyllen von den Propheten hebt er hervor: „quia praedicebant eum, quem non colebant, necessitate veritatis, non amore pietatis". Übrigens wird die geschichtliche Ungewißheit der Voraussetzung, an die diese Erörterung anknüpft, von Gotti nochmals so scharf betont, daß darin auch die Ablehnung eines messianischen Sinnes der 4. Ekloge einbegriffen ist (257). Es ist immerhin bezeichnend für die Wandlung, die in der Auslegung der Augustintexte über die Sibyllen seitens der Theologen sich mittlerweile vollzogen hat, wenn wir beobachten, daß man jetzt überhaupt gerne aus diesen die Unsicherheit des geschichtlichen Faktums herausliest. Das tut bezüglich De civ. Dei 18, 47 u. a. P. Collet in seinen Institutiones theol. schol. I (Paris 1775) 395.

Es erübrigt noch, die Verwendung sibyllinischen Materials in der praktisch-theologischen Literatur wenigstens an einem Beispiel zu beleuchten, sowie die Auslegung der 4. Ekloge in führenden Virgilkommentaren katholischer Autoren kurz zu zeichnen.

Die „Summa aurea Mariana" von J. J. Bourassé enthält in ihrem 13. Band (Paris 1866) unter dem Titel „Elogia gloriosissimae V. Deip. Mariae ad eiusdem Litanias Lauretanas" eine fromme Erklärung der lauretanischen Litanei, die der Augustiner J. P. Berlendus aus Bergamo, Theologe und Prediger daselbst († 1623), bald nach 1605 — er schrieb noch „Scala Jacobi", „Esca divini amoris", „Metaphysica symbolicae visionis mulieris amictae sole" — verfaßt und der Benediktiner W. Weißhaupt aus dem Italienischen ins Lateinische übersetzt hat. Die Schrift arbeitet mit vielen Texten und sagengeschichtlichem Vergleichsmaterial aus klassischer Literatur. Zu der Anrufung „virgo praedicanda" werden Verse der späten hexametrischen Hexasticha, die wir bei Sixtus Senensis, Salmeron u. a. fanden, hervorgeholt, die der Phrygia vollständig (342). Schon die erste Anrufung (S. Maria) wird mit einem Spruch der Erythraea beleuchtet[1] (94). Im gleichen Zusammenhang der Erklärung des Namens Mariae wird die Or. Sib. III 24 ff. Geffcken gebotene jüdische Erklärung des Tetragramms Adam angeführt. Das ganze Hexastich der Erythraea wird zur Behandlung des Vorzugs der Jungfräulichkeit

[1] Ähnlich erwähnt Martin Delrio S. J. in seinen „Polemica Mariana sex", einem Teil des „Opus Marianum" (Lyon 1607), die Sibylla Erythraea zur Frage der Deutung des Namens Mariä (812).

der Gottesmutter herangezogen (151). Trotz Beobachtung von mancherlei Verwendung virgilischen Gutes ließ sich ein Hinweis auf die 4. Ekloge nicht feststellen[1].

Das Standwerk der Virgilexegese in den katholischen Landen blieben auf lange Zeit die Kommentare des L. de La Cerda S. J. (über ihre Bedeutung vgl. V. Zabughin a. a. O. II 93). Der Abfassungszeit entsprechend wird im Kommentar zu den Bucolica (zuerst 1608; hier benützt die Ausg. Köln 1647) an der traditionellen Auffassung über die Sibyllen festgehalten[2]. Die Or. Sib. sind nach der „Bibliotheca Patrum" angezogen. Bei Auslegung der 4. Ekloge wird wie herkömmlich zwischen dem messianischen Sinn der sibyllinischen Quelle und der höfischen Absicht des Dichters unterschieden[3]. Bei der Auslegung von Vers 13 werden im Anschluß an die Worte

[1] Eine Durchmusterung der von F. Reiffenberg S. J. herausgegebenen Sammlung lateinischer Gedichte seiner Ordensgenossen aus der niederrheinischen Provinz (4 Bände, Köln 1758) ergab kaum eine Benützung der 4. Ekloge, so häufig auch das literarische Genus der Eklogendichtung vertreten ist. Die 2. Ekloge des P. Jac. Masenus (Reiffenberg II 11 ff.) spielt in der häufiger vom Jesusknaben gebrauchten Wendung „Accipe parve puer" auf Ecl. 4, 60 an. Jakob Balde legt in seinem Bauerndrama (Opp. poët. VI [München 1729] 372 ff.) dem Mercurius, der die Friedensbotschaft bringt, das Motiv von der Rückkehr der saturnischen Zeit und der Wiederkunft der Virgo in den Mund (392).

[2] Im Aeneiskommentar, auf dessen ausführlichere Angaben über die Sibyllen bei Behandlung der 4. Ekloge verwiesen wird, verteidigt La Cerda zu VI 48 (S. 608 E der Ausg. Köln 1628) eine Chrysostomusbemerkung über die Sibyllen, die bei Neueren Anstoß erregt hat (vgl. E. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI erklärt [2][Leipzig 1916] 146). Die Stelle, die oben S. 63 übersehen wurde, bildet bei La Cerda den Abschluß einer langen Reihe von fast ausschließlich profanen Zeugnissen über die mantische Inspiration der Sibyllen. Dieser wird die ruhige Art der Zukunftsverkündigung, die Helenus im III. Buch der Aeneis übe, entgegengehalten; in beiden Fällen hätten wir nach der Vorstellung der Alten ein Bild dämonischer Beeinflussung (Varias Vaticinii species veteres constituebant ex tranquillitate aut furore, quo daemon afflaret vaticinantes [608 A]). Es ließ sich nicht feststellen, ob La Cerda der Autor ist, den F. Collius in seinem unkritischen Werke „De animabus paganorum" (II, Mailand 1633) irrig als den einzigen namhaft macht, der eine dämonische Quelle des Zukunftswissens der Sibyllen lehre (vgl. Capéran 366 A. 1).

[3] Zu V. 6 meint La Cerda: „Itaque non dubium quin Poeta Astraeam virginem intellexerit, cum Sibylla tamen, unde ille accepit, Deiparam virginem." Zu V. 9 drückt er sich vorsichtig so aus: „Gens aurea] Haesit Hesiodo ... Huius quoque rei frequens mentio in oraculis Sibyllinis." Das wird belegt durch chiliastische Texte aus Or. Sib. III.

„sceleris vestigia" augustinische Andeutungen weit ausgeführt[1]. Sehr reichlich ist das den Herrscherkult betreffende Stellenmaterial, das sich schon bei La Cerda zur 4. Ekloge zum Teil aus Vorgängern gesammelt findet[2]. Ausgiebig ist auch die Sammlung von Belegen zum Tierfrieden. Dabei wird wohl auf Laktanz und die von ihm zitierten Sibyllinenverse, nicht aber auf Isaias hingewiesen[3].

Auch C. Ruaeus S. J. betrachtet in seinem Virgilkommentar (benützte Ausgabe Venedig 1764, der die 3. Pariser vom Jahre 1726 zu Grunde liegt) die Heilsschilderungen der Ekloge als Übertragung von Weissagungen der kumanischen Sibylle über „Geburt, Mutter und Zeitalter" auf einen Polliosohn, dem er aber den Namen Saloninus nicht zugesteht (Argumentum S. 23). Bei der Einzelauslegung ist jedoch auf Feststellung einer messianischen Grundbedeutung von Motiven wie dem der Virgo, der Magni menses, des Scelus gänzlich verzichtet und alles rein heidnisch erklärt. — Zu Aen. VI, 2 faßt R. die nach seinem Urteil gesicherteren Nachrichten über das „ganz verworrene und dunkle" Gebiet der Sibyllenfrage in acht klar umrissenen Punkten zusammen. An fünfter und sechster Stelle werden Christusweissagungen besonders der kumanischen und erythräischen Sibylle als Tatsache anerkannt, Rückschlüsse

---

[1] „Haec verba et quae paucis interiectis sequuntur, Pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis, videntur mihi prolata a Sibylla cum aperto vaticinio peccati originis, quod haeret in mortalibus ante expiationem Baptismi. Nam, quae sunt alia vestigia sceleris, quam contracti a primis parentibus in loco voluptatis? quae ea prisca fraus, nisi techna serpentis invasoris. Poeta tamen huius rei insciens, Sibyllae vaticinium accepit de renovatione aurei seculi facta sub Augusto, et per vestigia sceleris intellexit reliquias belli civilis. Et quidem hoc pertinere ad Christum, qui deleturus esset vestigia antiqui sceleris, clarum ex August. c. 27 lib. 10 de Civit. ubi versum Virgilii de Redemptore accipit."

[2] Zu V. 6 (Saturnia regna) wird auf Philo, Legatio ad Caium, verwiesen. Zu V. 16 heißt es: „Et ipse videbitur illis] Perfectam iudicavi Apotheosim. Germ. recte admonet, ut videat Deos aliisque videatur, iuxta illud Dion. Calig. Vos Dii videre potestis vos inter vos...." Dennoch ist La Cerda der Meinung: „Quantum res ipsa, et versus permittant, de Salonino accipienda omnia." Vgl. auch zu V. 18: „Pertinent vero ista ad apotheosin Salonini, nam Diis primitiae offerebantur."

[3] Zu V. 24 heißt es sehr bestimmt: „Occidet et serpens] Dixerat hoc Sibylla cum aperto vaticinio adventus Christi; Virgilius ad Cunas Salonini transtulit."

auf einen prophetischen Charakter ihrer Personen mit Berufung auf Augustin, C. Faust. 13, 2, jedoch abgelehnt; es liege bloß eine ihnen zur Belohnung ihrer Jungfräulichkeit gelegentlich verliehene Prophetengabe vor (380)[1].

Die vom Oratorianer Andreas Gallandius veranstaltete, angesehene Ausgabe der „Bibliotheca Veterum Patrum" bietet im 1. Band (Venetiis 1765) S. LXXVI ff. ausführliche Prolegomena zu den Sibyllinen, die ziemlich kritisch gerichtet sind. Wiederholt tritt darin auch seine Ansicht über den Sinn der 4. Ekloge zu Tage. Zunächst beschränkt er sich darauf, in der Ekloge Farben des Messiasreiches verwandt zu sehen[2]. Gallandi liest jedoch aus der Rolle, die der Knabe beim Dichter spielt, im Folgenden übertreibend, Nachklänge der von den Propheten über die Person des Heilandes vorausgesagten Züge heraus[3]. Erst recht ist eine eigentliche Erlösertätigkeit, die Gallandi in dem Gedicht ausgedrückt findet[4], in Wahrheit darin nicht angedeutet. Dann kommt

---

[1] Eine bemerkenswerte Zusammenstellung zeitgenössischer Ansichten über die 4. Ekloge bietet der Kommentar von P. Burmann I (Amsterdam 1746) 63. Neue Möglichkeiten einer Bestimmung der Person des rätselhaften Knaben sehen wir versucht. Aus der Zeitschrift der französischen Jesuiten, den Mémoires de Trévoux (1703, S. 7) wird die Deutung auf den zur Zeit des Eheabschlusses zwischen Augustus und Livia von der letzteren aus der früheren Ehe erwarteten Sohn, den späteren Drusus, berichtet. Außer auf den Schwestersohn des Augustus, den Marcellus (Deutung der scholia Bernensia), hat man auch auf dessen und der Julia kurz nach der Geburt gestorbenen Sohn geraten (so De Vignoles, der auch folgerecht schon die abenteuerliche Emendation „Tullio" statt „Pollio" [V. 12] vorschlägt). Burmann selbst, der die Deutung auf Christus für eine Träumerei erklärt, ist geneigt, sich der Ansicht von De Vignoles anzuschließen.

[2] „Ad illa item Virgilius [respexit], quae ex Cumaeis carminibus miram novi regni imaginem exhibent, iisdem plane coloribus depictam ac apud prophetas divinitus inspiratos ..." (S. LXXVIII).

[3] Um die Väter wegen ihrer starken Benützung der Sibyllinen zu entschuldigen, weist er darauf hin, daß sich eine allgemeine Heilandserwartung für das vorchristliche Heidentum belegen lasse: „Rem exemplo illustremus ex quarta Virgilii Ecloga desumpto, cuius paullo ante meminimus. Ex Cumaeis itaque carminibus canit Poeta puerum e caelo demissum, ex Virgine natum, pro Deo habitum, hunc puerum aurea saecula reducturum totumque orbem tunc immutatum iri; quam quidem immutationem eadem paene ratione ac apud Isaiam descriptum iri" (S. LXXX). Richtig wäre es gewesen, sich bei der Wiedergabe des Inhaltes der Verse, die das neue Weltalter beschreiben, ausschließlich des Passivs zu bedienen; der Knabe tut ja nichts zur Herbeiführung der neuen glücklichen Zeit.

[4] „Subditque demum, quod a Poetarum stilo plane abhorret, eundem puerum scelera nostra expiaturum serpentemque occisurum, ut alia his affinia praetereamus."

freilich die hergebrachte Unterscheidung zwischen der Absicht des Dichters und dem objektiven Gehalt des Gedichtes oder dessen Quelle[1].

* * *

So ermüdend es auch war, dem Gang der Sibyllen und dem mit ihm auf weite Strecken hin verbundenen Weg der 4. Ekloge durch die kirchliche Literatur der vergangenen Jahrhunderte[2] auch nur den großen Linien nach zu folgen, so ist eine Feststellung doch gewiß erfreulich. Die Vertreter dieser Literatur, gerade auch ihrer spekulativen Zweige, haben sich sehr gewissenhaft mit allen Dokumenten, die in Beziehung zur Offenbarung zu stehen schienen, auseinandergesetzt. Sie haben sie weder vornehm ignoriert[3] noch scheu umgangen. Die der Scholastik eigene Energie des Denkens, die alle Probleme wenigstens an gehöriger Stelle einzuordnen sucht, drängte zu dieser Haltung. Sie ist der Theologie unserer Tage gerade den religionsgeschichtlichen Fragen gegenüber sehr notwendig[4]. Selbst die historischen und textkritischen Seiten

[1] „Quamvis autem haec describens Virgilius, neque eorum sensum percipiens, nihil de Christo cogitaverit, quin et alio illa torserit. Attentiores tamen profecto erant ad religionis suae defensionem veteres Christiani, quam ut eius Eclogam negligerent; quod sane praestitit Sibyllista, qui sua de ultimo saeculo carmina ex Virgilianis desumpsisse perhibetur." Damit ist das bislang angenommene Quellenverhältnis umgedreht. Virgil ist nunmehr haftbar nicht bloß für den Erfolg der sibyllinischen Fiktion, sondern der Quellenautor für den sibyllinischen Schriftsteller. Für die eine oder andere Partie der Orakel, die bei C. Hosius, P. Vergili Maronis Bucolica (Kl. T. 134) zu den VV 6 21 u. a. der 4. Ekloge als Parallelen notiert sind, mag das in der Tat noch zu untersuchen sein.

[2] Bei der veränderten Einstellung der theologischen Methode der Neuzeit schien es unzweckmäßig, die Untersuchung über das 18. Jahrhundert hinaus auszudehnen. Die reiche Spezialliteratur der neuesten Zeit über die Sibyllen und Sibyllinen ist vielfach zusammengestellt; vgl. etwa G. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] (Leipzig 1909) 555 ff.; Rzach in: Pauly-Wissowa, RE, 2. Reihe, 5. Halbbd., Sp. 2103 2117 2167 2182.

[3] Alexandre ist hier bezüglich des Sixtus Sen. und R. Bellarmin zu irrtümlichen Schlüssen gekommen, da er nur frühe Auflagen ihrer Werke einsah. Vgl. oben S. 231 und 234 A. 3.

[4] J. M. Lagrange hat sich ein bleibendes Verdienst erworben, indem er (RevBibl 31 [1922] 552 ff.) eine im einzelnen vielleicht anfechtbare, aber im wesentlichen richtige (vgl. F. Klingner in: Hermes 62 [1927] 153) Deutung des Gedichtes vorlegte, gerade ehe durch neue Arbeiten eine heute noch nicht ganz überwundene Verwirrung und Unsicherheit in Kernpunkten geschaffen wurde.

solcher Probleme überläßt man kaum ungestraft auf die Dauer den Vertretern rein profaner Wissenschaften. Schon zu ihrer rechten Lösung wird oft theologische oder doch religiöse Einfühlung erfordert. Wo es sich aber um Analyse des Ideengehaltes so sichtlich religiös beeinflußter[1] Geisteserzeugnisse wie der 4. Ekloge handelt, die zudem in solch zeitliche Nähe zu der neutestamentlichen Offenbarung gehören, ist der Theologe gezwungen, Stellung zu nehmen. Es tauchen da außer Fragen religionsvergleichender Art denn doch auch wichtige Fragen nach Einflüssen hinüber und herüber auf, mögen sie nun die Gedanken oder auch nur deren Ausdrucksformen betreffen. Es ist der Theologie unwürdig, zu solchen Fragen sich erst dann zum Worte zu melden, wenn Instanzen, die sich selbst offen als weniger berufen bekennen, die Geleise längst gelegt haben. Gewiß könnte die Erinnerung an die vergeblichen Bemühungen der Theologie der Vorzeit um Dinge wie die geschichtliche Seite der sibyllinischen Orakel auch abschrecken. Allein daß die zur Verteidigung des Ansehens der Sibyllinen aufgewandte Mühe ganz verloren gewesen sei, wird man nicht zu sagen brauchen. Die Tatsache der Abfassung eines Teiles der Orakel in vorchristlicher Zeit und die durch diese Sprüche beförderte Verbreitung wenn auch noch so trüber religiöser Retterhoffnungen im Heidentum auch des Abendlandes waren Posten, die behauptet wurden. Daß sie dessen wert waren, beweist eben die Schätzung, die man neuerdings diesen Tatsachen zuwendet.

Schon um der beiden genannten Punkte willen durften auch die Väterangaben über die Sibyllen nicht schlechthin als wertlos beiseite geschoben werden. Wenn manche Verteidiger der Orakel die Preisgabe historischer Nachrichten der Väter überhaupt scheuten, so war dieser übertriebene Konservatismus gegenüber dem Ungestüm einiger Gegner zur Auffindung der rechten Mitte nötig. Eine Einigung wurde leider dadurch erschwert, daß der Hauptbekämpfer der Echtheit der sibylli-

[1] Vom „Religiösen" in der Ekloge gelten natürlich alle Einschränkungen, die man sich bei der Würdigung des Herrscherkultes als Religionsform auferlegen muß; vgl. dazu Bibl 9 (1928) 16 ff.; ferner P. Corssen im Philologus N. F. 35 (1926) 63.

nischen Schriften, D. Blondel, ganz abwegige konfessionelle Polemik in die Kontroverse hineintrug.

Die Voraussetzung endlich der grundsätzlichen Erörterungen der Theologen über die Sibyllen, die Annahme der Möglichkeit außerordentlicher Heilswege, ist vom Glauben an einen persönlichen Gott nicht zu trennen. Ein Mann wie Leibniz hat sich offen zu dieser Annahme bekannt[1].

---

[1] A. Muzzarelli, selbst ein Erneuerer der Theorie von der „fides implicita", hat gleichwohl den außerordentlichen Eingriffen der Vorsehung ihr Recht belassen und dafür auf Leibniz Théodicée I § 92 (das Zitat steht § 98 S. 530 Erdmann) hingewiesen (Les Opuscules de Muzzarelli I [Brüssel 1837] 162). — Nachträglich werde ich von befreundeter Seite aufmerksam gemacht, daß nach dem 1922 erschienenen Werke von Karl Yong, Ordo prophetarum, die oben S. 74 erwähnte pseudoaugustinische Predigt wahrscheinlich die ganze Gattung der mittelalterlichen Mysterienspiele hervorgerufen hat, in denen das Auftreten Virgils und der Sibyllen als Heilandspropheten stehend ist.

Zur Frage des Tötungsrechtes aus Notstand

Von Franz Hürth S. J.

Die katholische Moraltheologie sieht in dem Leben eines völlig schuldlosen Menschen ein unantastbares Gut, das jedem direkten menschlichen Zugriff entzogen ist, mag er nun von einer privaten Person oder von der öffentlichen Autorität ausgehen. Sie stützt sich hierfür auf Gründe, die teils der Natur der Sache, hauptsächlich aber der Lehre und Praxis der Kirche entnommen sind. Kirchliche Entscheidungen haben speziell bei der moraltheologischen Erörterung über die sittliche Zulässigkeit der „Procuratio abortus" und der „Kraniotomie" im Notstandsfall der Mutter eine besondere Bedeutung gewonnen und den weiteren Ausbau der einschlägigen Grundsätze entscheidend beeinflußt. Heute ist es allgemeine Auffassung der katholischen Moraltheologen, daß diesen Entscheidungen gemäß Maßnahmen, die auf Tötung des Kindes im Mutterschoße oder auf Ausstoßung der zu selbständigem Weiterleben noch unfähigen Frucht abzielen, als sittlich erlaubt weder gelehrt noch getätigt werden können, weder von Laien noch von Ärzten. Der innere Grund liegt darin, daß es sich bei solchen Maßnahmen um die direkte Verfügung eines Menschen über völlig schuldloses menschliches Leben handelt, ein solches Verfügungsrecht aber den Menschen voll und ganz und unter allen Umständen entzogen und ausschließlich dem Schöpfer vorbehalten ist. Diese These steht für die katholische Moraltheologie fest; unabhängig davon, wie dieses und jenes „argumentum ex natura rei" zu bewerten ist. Will man auch hierfür einen innern Grund anführen, so kann man sagen, daß nur der über Sein und Substanz des Menschen direkt verfügen darf, auf den der Mensch seinem persönlichen Sein und seiner Substanz nach als auf seinen unmittelbaren Zweck hingeordnet ist. Nun ist aber der Mensch in besagter Weise auf kein geschöpfliches Sein, sondern nur auf seinen Schöpfer hingeordnet; also hat auch ausschließlich der Schöpfer und kein Geschöpf

ein direktes Verfügungsrecht über Sein, Person und Substanz des Menschen.

Soweit nun die Frage der reinen Möglichkeit in Betracht kommt, kann Gott allerdings ein Geschöpf berechtigen und verpflichten, die Ausführung des ausschließlichen Verfügungsrechtes Gottes über menschliches Leben im Namen und Auftrag Gottes vorzunehmen; aber die bloße Möglichkeit einer solchen Auftraggebung ist noch kein Beweis für ihre Tatsächlichkeit. Die Tatsache eines solchen Auftrages oder einer solchen Berechtigung durch Gott kann nur auf Grund zwingender Beweise anerkannt werden. Ein solcher Beweis gilt als erbracht für das Recht des Staates zur Verhängung der Todesstrafe und für das Notwehrrecht des einzelnen, wenn es zur Verteidigung des Lebens oder anderer lebenswichtiger Güter gegenüber einem gegenwärtigen (wenigstens objektiv) ungerechten Angriff hier und jetzt unentbehrlich notwendig ist. Soweit der Beweis hierfür aus der Natur der Sache geführt wird, ist das Beweismoment in beiden Fällen dieses: die Befugnis zum direkten Eingriff in fremdes Leben wird aufgewiesen als ein nicht aus zufälligen Verhältnissen und Umständen, sondern aus der Natur der Sache und darum per se gefordertes Mittel für die vom Schöpfer selbst gesetzten und gegebenen Zwecke und Rechte. Für das Recht des Staates, Übeltäter wegen schwerer Verbrechen an Leib und Leben zu strafen, spricht außerdem das klare Zeugnis der Schrift und Tradition. Die klassische Stelle des Römerbriefes (13, 4) sagt von der staatlichen Autorität: οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι. — Was das Notwehrrecht betrifft, so ist es eine von vielen Moraltheologen angenommene Ansicht (Thomas vertritt das Gegenteil), daß dem Angegriffenen auch die direkte Tötung des ungerechten Angreifers gestattet sei, wenn dieses zur wirksamen Verteidigung des Lebens oder anderer lebenswichtigster Güter hier und jetzt erfordert werde. Man sagt, diese Befugnis ergebe sich „per se" aus der Natur des Rechtes auf das eigene Leben. Denn ohne diese Befugnis würde das Rechtsgut des eigenen Lebens tatsächlich dem Zugriff jedes beliebigen ohne wirksamen Schutz preisgegeben sein.

Dadurch würde aber dieses Recht selbst sachlich illusorisch und außerdem das geordnete Zusammenleben der Menschen unmöglich gemacht werden. Auch könne das Fehlen persönlicher Schuld aufseiten des Angreifers nicht maßgebend sein, vielmehr müsse die objektive Rechtswidrigkeit des Angriffes für die Betätigung des Notwehrrechtes genügen; weil sonst auch dieses Verteidigungsrecht unbrauchbar und illusorisch werden würde, da zuerst eine (im Augenblick des Angriffes meist unmögliche) Prüfung der subjektiven Überzeugung des Angreifers stattfinden müßte.

Abgesehen nun von diesen beiden Fällen der „punitio cruenta" und „defensio cruenta" fehlt jeder Beweis, daß der Schöpfer jemandem die Ausübung oder den Vollzug seines direkten Verfügungsrechtes über Menschenleben zugestanden habe; erst recht fehlt jeder stichhaltige Beweis für die Verleihung eines direkten Verfügungsrechtes über ein völlig, d. h. subjektiv und objektiv, schuldloses Leben, und darum ist ein solches Recht unbedingt in Abrede zu stellen (bezüglich gewisser Kriegsmaßnahmen, die in den Büchern des Alten Testamentes berichtet werden, sei auf die Erklärung der katholischen Exegeten verwiesen).

Ist nun diese allgemeine Lehre der katholischen Moraltheologie von der ausnahmslosen Unantastbarkeit schuldlosen menschlichen Lebens heute zweifelhaft geworden und einer Revision zu unterziehen? Aus einzelnen Veröffentlichungen jüngster Zeit könnte man den Eindruck gewinnen, eine solche Revision sei möglich, notwendig und, wenigstens im stillen, auch bereits im Gange.

Privatdozent Dr. Jos. Mayer schreibt in seinem Artikel „Sexualprobleme zur Strafrechtsreform" (ThGl 21 [1929] 137—162) über die medizinischen Notmaßnahmen, die das Kind oder die Frucht preisgeben, um die Mutter zu retten[1]: „Es handelt sich stets nur um Fälle, wo das Kind nach der ganzen Sachlage, also gewissermaßen infolge eines Defektes der Natur, auf keinen Fall mehr zum Leben bestimmt ist, wo also auch der rettende Ausweg der Symphysiotomie, des Kaiserschnittes usw. unter keinen Umständen möglich ist. Es handelt sich um Fälle, wo nicht zwei bestehende Leben gegeneinander abgewogen werden können, sondern wo der gewissenhafte Arzt sagen

[1] Sperrungen in allen Zitaten wie im Originaltext.

muß: Das Kind kann auf keinen Fall natürlicherweise zum vollen Leben gelangen; die Natur selbst verhindert die volle Entfaltung dieser Lebensknospe; sie ist durch die Tragik der Natur zum Untergang verurteilt. Tue ich als Arzt nichts dabei, so zieht die nicht zum Leben bestimmte Lebensknospe die lebende Mutter unrettbar mit ins Grab. Ich hoffe mich deutlich genug auszudrücken. Nicht steht Leben gegen Leben, sondern es steht ein nach den Gesetzen der Natur nicht sein sollendes Leben gegenüber einem wirklich bestehenden Leben, vielleicht sogar einem Leben, das der Mutter mehrerer Kinder, der Gattin eines in größter Not befindlichen Mannes gehört. Die menschliche Vernunft zeigt uns hier selbst den Weg. Es ist keine Notwehr, aber ein Notstand. Wenn der Arzt mit verschränkten Armen dabei stehen bleibt, so rettet er nicht nur die sterbende Kindesknospe nicht, sondern er tötet indirekt auch die in Geburtswehen liegende Mutter durch das Delikt der fahrlässigen Tötung. Er ist als Arzt berufen, also verpflichtet, zu heilen und zu retten. Er ist verpflichtet, in den Gang der Natur immer dann einzugreifen, wo die Natur selbst versagt. Der Arzt ist ja dazu da, um Fehler der physischen Natur, soweit möglich, durch menschliche Kunst zu korrigieren! Er ist im Gewissen verpflichtet, dem natürlichen Verlauf dann durch künstliche Mittel eine Wendung zu geben, wenn diese künstlichen Mittel geeignet sind, das Menschenleben zu retten, das ohne diesen Eingriff dem Tode verfallen wäre.

Wenn es sich darum handelt, daß Mutter und Kind rettungslos verloren erscheinen, falls überhaupt kein künstlicher Eingriff erfolgt, dann handelt es sich auf jeden Fall — mag die moralische Beurteilung sein, wie sie will — um schwerste Gewissenskonflikte, also um jenen Fall, der auch sonst im sittlichen Leben oft wiederkehrt, und der in der allgemeinen Morallehre seit Jahrhunderten eingehend behandelt wird. Pflicht steht gegen Pflicht, Schuld gegen Schuld. Und die Lage ist so, daß auf jeden Fall gehandelt werden muß. Wird bei Pflichtenkollision das kleinere Übel gewählt, so ist in diesem besondern Fall die Handlung jedenfalls nicht strafbar" (153 f.).

Eine andere Stelle des gleichen Artikels bietet vielleicht die Möglichkeit, These und Beweisgang des Verfassers noch deutlicher zu erkennen. Der Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches für das Deutsche Reich (E. 1927) bietet in § 254 eine Sonderregelung des ärztlich indizierten Abortus, bzw. der Kraniotomie. Mayer wünscht, daß dieser Sonderparagraph gestrichen, dafür aber der Notstandsparagraph (§ 25, E. 1927) so umgestaltet werde, daß sich aus ihm die Straflosigkeit der

vom Notstand geforderten ärztlichen Maßnahmen ergebe. Die jetzige Fassung und Fundierung des Notstands-Paragraphen wird von ihm beanstandet; dann fährt er fort: „Der Begriff ‚Notwendigkeit' und ‚Notstand' ist viel einfacher zu definieren. Es handelt sich hier um das für das Leben unumgänglich Notwendige. Wem Gott das Leben gab, dem gab er auch das für das Leben Unentbehrliche. Vgl. Thomas v. Aquin, S. c. Gent. 3, 146: ‚Illud quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum'" (152 f.).

Die gleiche Fassung und Ausdeutung des Notstandsbegriffes und -rechtes, aber in einer etwas ausführlicheren Form hat der Verfasser bereits früher in seinem Werke „Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker" vorgetragen (vgl. Schol 3 [1928] 425 f.). Im wesentlichen ist der Gedankengang dort folgender: Wenn irgend etwas zur Erhaltung eines Körpers (Einzelkörpers oder Staatskörpers) unbedingt notwendig ist, dann ist es der Natur dieses Körpers angemessen, also von Gott gewollt, also gut. Widrigenfalls würde ja Gott zulassen, daß etwas in sich Schlechtes einem Wesen zu seiner Erhaltung unbedingt notwendig wäre, was nicht zugegeben werden kann. Die Sache liegt vielmehr so: Die Not schafft die Pflicht, alles zu tun, was der Genesung des Körpers dient, und diese Notpflicht gibt die sittliche Berechtigung, den Eingriff in Gottes Herrschaftsgebiet zu tun (vgl. a. a. O. 126).

Wird nun in diesen verschiedenen Texten und Gedankengängen Mayers die oben erwähnte ausnahmslose Unantastbarkeit schuldlosen Menschenlebens ausgesprochen, oder wird hier von einem katholischen Moraltheologen in der Tat eine Revision dieser Lehre vorgenommen und die direkte Tötung des Kindes bzw. der Kindesknospe für den Fall des unabweislichen äußersten Notstandes der Mutter als objektiv sittlich zulässig, ja als (wenigstens für den zugezogenen Arzt) objektiv pflichtmäßig bezeichnet?

Stünde die Frage zur Untersuchung, ob jemand (insbesondere die gefährdete Mutter oder der behandelnde Arzt) auf Grund der von Mayer angestellten Überlegungen zu dem subjektiven Gewissensurteil kommen könne, die genannten direkten

Maßnahmen seien objektiv zulässig, und wollte Mayer mit seinen Ausführungen nur zeigen, auf welchem Wege ein solches, subjektiv gutgläubiges, aber objektiv irriges Gewissen zustande kommen kann, so wäre gegen seine Ausführungen nichts Wesentliches einzuwenden. Aber es handelt sich in der ganzen Auseinandersetzung nicht um das subjektive Gewissen des einzelnen bei Vornahme oder Zulassung dieser Maßnahmen, sondern um deren objektive sittliche Normgemäßheit und Erlaubtheit. So wird auch jeder verständige Leser die Ausführungen Mayers verstehen.

Man könnte noch den Versuch machen, diese Ausführungen von ausschließlich indirekten Abtreibungs- und Tötungsmaßnahmen zu deuten, d. h. von solchen, die in keiner Weise auf die Unterbrechung der Schwangerschaft (bzw. auf teilweise oder vollständige Zertrümmerung des Kindes), auch nicht als auf ein bloßes Mittel zur Rettung der Mutter, abzielen; so daß alle derartigen direkten Maßnahmen als abgelehnt und ausgeschlossen zu bezeichnen wären. Aber zu einer solchen Unterscheidung bieten die obigen Texte und Gedankengänge keinen Anhaltspunkt. Wie sie dastehen, müssen sie als unterschiedslos gesagt gelten von allen und jeden ärztlichen Maßnahmen, indirekten wie direkten, die sich in diesem bestimmten unausweichlichen Notstand als die zur Rettung der Mutter einzig möglichen und notwendigen ergeben. Außerdem will Mayer, wie der betreffende Abschnitt klar zeigt, in erster Linie zu dem Kernpunkt der ganzen Frage, an dem die Scheidung der Parteien sich vollzieht, sprechen. Kernpunkt ist aber einzig und allein die Frage nach der rechtlichen bzw. sittlichen Zulässigkeit der direkten Unterbrechungs- und Tötungseingriffe. Daß im unausweichlichen Notstandsfall derartige indirekte Maßnahmen zulässig sein können, d. h. also Maßnahmen, die einerseits zur Rettung der Mutter unumgänglich notwendig sind, anderseits aber, ohne auf die Entfernung und Tötung der Frucht bzw. des Kindes irgendwie abzuzielen, sie dennoch (vielleicht sogar notwendig) bewirken, wird von niemandem in Abrede gestellt.

Betrachtet man die Worte und Gedankengänge Mayers in sich sowie im Zusammenhang der übrigen Darstellung und der

ganzen Kontroverse, so bleibt demnach meines Erachtens für den unbefangenen, sachlich urteilenden Leser als deren objektiver unmittelbarer Sinn nur dieser übrig (die persönliche subjektive Ansicht und Absicht des Verfassers scheidet für die Untersuchung vollständig aus): „In dem unausweichlichen äußersten Notstandsfall der Mutter, wo der direkte Eingriff in das Leben des Kindes bzw. der Frucht der einzig mögliche Weg zur Rettung der Mutter ist, ist der Arzt berufen und darum verpflichtet, diesen Eingriff vorzunehmen. Die menschliche Vernunft selbst zeigt ihm diesen Weg; denn die Natur gibt hinreichend klar zu verstehen, daß hier ein nicht-sein-sollendes Leben gegen bereits bestehendes Leben steht, und welches Leben darum weichen muß. Dabei liegt ein unberechtigter Eingriff in das Herrschaftsrecht Gottes nicht vor; denn die Notpflicht gibt die sittliche Berechtigung, den Eingriff in Gottes Herrschaftsgebiet zu tun." — Sachlich ist das eine klare Leugnung der ausnahmslosen Unantastbarkeit schuldlosen menschlichen Lebens gegen jeden direkten Zugriff. Darum ist entweder diese den Texten und Gedankengängen Mayers entnommene Auffassung irrig, oder aber die heute allgemeine Auffassung der katholischen Moraltheologen sowie der klare Sinn der Dekrete des S. Officium sind als irrig zu bezeichnen.

Bevor wir indessen auf eine sachliche Prüfung der These und Beweisführung Mayers eingehen, ist festzustellen, daß Mayer (wenn anders ich seine Worte richtig verstehe) die obige, seinen Ausführungen entnommene Ansicht nicht als die seinige gelten läßt, sie vielmehr wiederholt (ausdrücklich oder einschließlich) ablehnt. So schreibt er: „Über die Stellung der kirchlichen Moral zu jeder Art von Abtreibung kann kein Zweifel bestehen. Im Gegensatz zur römischen Kulturethik scheint die junge Kirche von der ersten Stunde an das Leben des werdenden Kindes beschützt zu haben. . . . Diese Stellung hat die katholische Moral bis zum heutigen Tag beibehalten, und sie wird niemals ein Jota daran zu ändern Anlaß haben, weil die Natur selbst höchste sittliche Aufgaben hier offenbart. . . . Die Moral rechnet die Sünde der Abtreibung unter die himmelschreienden Sünden, weil sie ein Eingriff in die Natur ist, die sich nach höchsten Lebensgesetzen entfalten will, und ein Eingriff in die ureigensten Rechte des Herrn über Leben und Tod" (146). Es wäre nach dem Zusammenhang möglich, daß der Verfasser diese Worte auf den auch subjektiv verbrecherischen Eingriff in das Leben des Kindes beschränkt, und nicht von der „moralitas obiectiva" des artifiziellen ärzt-

lichen Abortus verstanden wissen will. — Nachdem Mayer die verschiedenen kirchlichen Entscheidungen besprochen hat, gibt er als deren Resultat an, „daß kein Moralist die sittliche Erlaubtheit solcher kindstötenden Eingriffe lehren dürfte, ohne Gefahr zu laufen, der katholischen Sittenlehre zu widersprechen“ (156). Offenbar will der Verfasser dies auch von seiner eigenen Stellungnahme verstanden wissen. Etwas weiter heißt es: „Wenn ich hiermit — ohne damit die moralische Seite irgendwie näher zu berühren — für die Fälle des Notstandes darlege, daß die Kirche von Strafe absieht, so...“ (157). Es könnte scheinen, der Verfasser wolle sagen, er habe mit den oben angeführten Ausführungen gar nicht zu der moralischen Seite der Frage Stellung nehmen wollen. — In einem andern Artikel wesentlich gleichen Inhalts, in dem er über ein Referat berichtet, das er am 12. Januar dieses Jahres auf einer Tagung der Deutschen Sektion der „Internationalen Gesellschaft für Sexualforschung“ in Berlin gehalten hat, heißt es gegen Ende: „Wenn die Frankfurter und die Vossische Zeitung berichten, ich sei für Schwangerschaftsunterbrechung um der Gesundheit der Mutter willen eingetreten, so entspricht das natürlich nicht den Tatsachen“ (Volksentscheid über den Abtreibungsparagraphen? in: Das Neue Reich 11 [1929] 358 f.). Die Worte sollen wohl heißen, daß Mayer nicht nur die zurückgewiesene Ansicht nicht in seinem Referat vorgetragen habe, sondern daß er sie überhaupt als unrichtig ablehne. — Wie sich diese und ähnliche Erklärungen mit dem oben ausführlich wiedergegebenen Gedanken- und Beweisgang des Verfassers, in dem die sittliche Zulässigkeit der direkten Eingriffe meines Erachtens fast mit nackten Worten ausgesprochen wird, sachlich in Einklang bringen lassen, ist mir nicht ersichtlich. Es macht den Eindruck, als werde hier zugleich ja und nein gesagt zu derselben Sache unter derselben Rücksicht.

Was nun die Beweise und Gedankengänge Mayers bezüglich des in Frage stehenden äußersten Notstandsfalles der Mutter angeht, so bieten sie (abgesehen von dem bisher bei den Theologen weniger gebräuchlichen, bei ihm aber überhäufigen Gebrauch des Fachausdruckes „Notstand“ und „Notstandsrecht“) nichts, was in der Moraltheologie noch nicht bekannt und erörtert und was noch nicht als nicht-beweiskräftig abgelehnt worden wäre. Die ganze Notstandsargumentation des Verfassers baut auf einer zu weiten und insofern unrichtigen Fassung des an sich richtigen Grundprinzips auf: „Wem Gott das Leben gab, dem gab er auch das für das Leben Unentbehrliche.“ Nach Mayer hat das Prinzip auch den Sinn: „Indem Gott Recht und Pflicht gab, für das eigene

Leben zu sorgen, gab er auch Recht und Pflicht, das nach Lage rein zufälliger Verhältnisse und aus der Natur dieser zufälligen Verhältnisse heraus einzig mögliche und darum unentbehrliche Mittel zur Rettung des eigenen Lebens anzuwenden, und deshalb auch, wenn und soweit die Not es erfordert, in fremdes, ja sogar Gottes Rechts- und Herrschaftsgebiet (einschließlich der Herrschaft über schuldloses Menschenleben) einzugreifen." Es ist in dieser Zeitschrift dem Verfasser gegenüber schon einmal das Übertriebene und darum Irrige dieser Beweisführung nachgewiesen und gezeigt worden, welche Unterscheidungen und Einschränkungen zu machen sind (vgl. Schol 3 [1928] 425 f.); hier genüge es, darauf zu verweisen. Richtig ist, daß Gott eben dadurch, daß er das irdische Leben gab, auch das Recht zu all dem gab, was „per se", d. h. aus der Tatsache und der Natur des verliehenen irdischen Lebens heraus, dafür unentbehrlich ist. Unrichtig ist, daß er eben dadurch ohne weiteres auch das Recht zu allem und jedem gab, was einmal infolge rein zufälliger Umstände zur Erhaltung dieses Lebens „notwendig" ist. Was aus solchem Grunde notwendig ist, ist kein „necessarium per se" und erlaubt nicht die aus einem „necessarium per se" sich ergebenden Rückschlüsse; auch in dem Falle nicht, wo die Notwendigkeit aus der zufälligen Kombination natürlicher und mit Naturnotwendigkeit wirkender Ursachen entsteht. So kann sich bei gewissen Fehlern und Erkrankungen des mütterlichen Organismus bzw. bei gewissen Fehlentwicklungen der Frucht ohne jedes freie Zutun der Menschen aus der Tatsache der Schwangerschaft mit Naturnotwendigkeit für die Mutter eine Lebensgefahr ergeben. Aber es wäre falsch, diese Lebensgefahr deshalb als „per se" gegeben und die zur Rettung notwendigen direkten Tötungseingriffe als ein „necessarium per se" zu bezeichnen. Denn die Lebensgefahr folgt hier nicht aus der Natur und der einfachen Tatsache der Schwangerschaft bzw. der sie bewirkenden und bestimmenden Ursachen, sondern aus deren zufälligem Zusammentreffen mit andern natürlichen Ursachen und Kräften. Darum ist der Schluß nicht zulässig: Wem Gott das Leben gab, dem gab er auch das zum Leben Notwendige; nun ist aber das Recht zum direkten

Tötungseingriff in das Leben des Kindes zur Rettung der Mutter notwendig; also hat Gott der Mutter, der er das Leben gab, auch das Recht zu diesem Tötungseingriff gegeben. „Lebensgefahr" und „Notwendigkeit" des genannten Eingriffes sind hier nicht „per se" und lassen deshalb diesen Schluß nicht zu.

Unzweifelhaft liegt hier eine Gefahr vor; unzweifelhaft ergibt sich die Gefahr aus natürlichen Ursachen und nicht aus dem freien Tun der Menschen. Aber diese Gefahr, oder richtiger, die hier die Gefahr bewirkende Kombination natürlicher Ursachen ist nicht von der „Natur" gewollt. Die Natur hat zwar für das Zustandekommen und die weiteren Zwecke der Schwangerschaft eine ganze Reihe von Ursachen und Kräften miteinander kombiniert, aber die von ihr zusammengeordneten Ursachen bewirken, für sich genommen, keine Lebensgefahr. Die Quelle dieser Gefahr ist erst eine zweite, von der Natur nicht angeordnete und bezweckte Verknüpfung mit andern Ursachenkomplexen, die denen der Befruchtung und Schwangerschaft an sich fremd sind. Schwangerschaft bewirkt ihrer Natur nach z. B. keine tuberkulöse Erkrankung, keine lebengefährdende Herzschwäche, keine gefährlichen Nierenerkrankungen usw. Liegen aber solche Erkrankungen oder besondere Dispositionen dazu bereits vor, dann tritt eine Verbindung der von der Schwangerschaft herrührenden Einwirkungen mit den Ursachen und Auswirkungen dieser Krankheiten bzw. Krankheitsanlagen ein und führt naturnotwendig zu einer Gefährdung von Gesundheit und Leben, d. h. es liegt ein „effectus per se" einer „causa per accidens" vor, eine naturnotwendige Wirkung einer nicht naturnotwendigen, sondern zufälligen Ursachenverkettung bzw. eines zufälligen Ursachenzusammentreffens. Rücksichtlich aber der von der Natur gewollten Ursachenverbindung, wie sie jede Schwangerschaft mit sich bringt, ist diese Gefährdung ein „effectus per accidens". Denn die „Natur", die die Schwangerschaft wollte und mit der vollendetsten Teleologie die verschiedensten Naturkräfte und Ursachen zusammenordnete, hat ein Zusammentreffen von Schwangerschaft und erkranktem bzw. fehlerhaftem Organismus nicht gewollt und nicht angeordnet. Dieses Zusammentreffen ist darum, vonseiten der „Natur" gesehen, ein rein „zufälliges".

Gewiß hat nun der Mensch auch in solchen zufälligen Notwendigkeiten ein Recht und eine Pflicht, mit den ihm erlaubten und möglichen Mitteln für sein irdisches Leben zu sorgen. Ein untätiger Fatalismus ist weder gefordert noch erlaubt. Aber wenn noch nicht feststeht, daß ein Mittel erlaubt ist, wenn vielmehr seine Erlaubtheit erst noch bewiesen werden muß, so ist seine einer bloß zufälligen Ursachenverkettung entspringende Notwendigkeit für sich allein kein genügender Beweis für diese Erlaubtheit. Der Grund ist

der, daß aus bloß zufälligen Verknüpfungen auch natürlicher Ursachen ein sicherer Rückschluß auf die Absicht und den Willen der „Natur" (d. h. des Schöpfers der Natur) nicht ohne weiteres möglich ist. Ist aber anderswoher bereits bewiesen, daß dem Menschen ein Zugriff auf die hier und jetzt etwa notwendigen Mittel zusteht — sei es überhaupt, sei es wenigstens für den äußersten Notstandsfall —, so kann die vorhandene Notstandslage den Grund und Beweis dafür abgeben, daß der tatsächliche Gebrauch dieser (anderswoher bereits als erlaubt feststehenden) Mittel jetzt Recht und Pflicht ist, obschon die Notstandslage, der Voraussetzung gemäß, einer nur zufälligen Kombination von natürlichen Ursachen entstammt[1]. Aber dieser Beweis für den Gebrauch von bereits als erlaubt feststehenden Mitteln darf nicht verwechselt werden mit dem für die Erlaubtheit erst zu erbringenden Beweis.

Gegen die Zulässigkeit der direkten Tötungseingriffe spricht aber nicht nur das Ungenügende der hier erörterten entgegenstehenden Beweisführung, sondern auch positiv der gleich eingangs angeführte Gedanke, daß es sich bei völlig schuldlosem Menschenleben um ein Recht und Gut handelt, dem es seiner innersten Natur nach fremd ist, seiner Substanz nach von einem andern Geschöpf direkt als Mittel zur Erreichung seiner (vielleicht in sich durchaus berechtigten) Zwecke benützt zu werden, auch wenn dieser Zweck Erhaltung und Rettung des eigenen Lebens heißt.

Mayer beruft sich für seine Notstandsargumentation auch auf einen Text des hl. Thomas von Aquin in der Summa c. Gent., wo Thomas beweist, „quod iudicibus licet poenas inferre". Als dritten Grund führt er an: „Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae

[1] Bei diesem (anderswoher zu liefernden) Beweis für die Erlaubtheit von Mitteln spielt die Wertordnung der Güter und die Rangstufe, die sie in ihr haben, eine berechtigte und entscheidende Rolle für die Frage, wie diese Güter gegeneinander abzuwägen und zu bewerten sind; eine Frage, deren Beantwortung mitunter von einfach entscheidender Bedeutung ist für das Urteil, ob eine Verfügung über bestimmte Güter in den obwaltenden Verhältnissen zulässig ist oder nicht. Jede Güterabwägung bei Entscheidung sittlicher Fragen einfach als unethischen Utilitarismus, Eudaimonismus oder Hedonismus zu bezeichnen, ist unrichtig und heißt die innere Natur sowohl dieser Abwägung als auch dieser Systeme verkennen (vgl. ThGl 152).

malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum." Nach dem Zusammenhang ist der Sinn und Nerv des Beweises dieser: Was „per se", d. h. aus der Natur der Sache heraus, für die Erhaltung eines Gutes notwendig ist, das kann seiner Natur nach nicht schlecht sein. Nun ist aber aus der Natur der Sache heraus für das einträchtige Zusammenleben der Menschen hier auf Erden die Bestrafung der Übeltäter notwendig; also ist diese Bestrafung nichts in sich Schlechtes und Unerlaubtes. Mayer könnte sich also mit Recht auf diesen Text berufen, wenn er gezeigt hätte, daß der direkte Zugriff auf schuldloses Leben „per se" und aus der Natur der Sache (d. h. nicht nur wegen zufälliger Umstände) für die Erhaltung des Menschen oder des Menschengeschlechtes erforderlich ist; aber der Text läßt sich nicht benützen, um zu zeigen, daß nach Thomas jedwede, auch die bloß zufälligen Umständen entstammende Notwendigkeit einer Maßnahme „ad conservationem boni", diese Maßnahme als nicht „secundum se" schlecht ausweise. Das wäre nicht nur nicht secundum, sondern contra mentem des hl. Thomas, nach dem bezüglich jeder „directa occisio innocentis" vielmehr der umgekehrte Schluß am Platze ist: Eine solche Maßnahme ist „secundum se" schlecht, also ist sie niemals „per se" notwendig „ad conservationem boni". Wäre die Argumentationsweise, die Mayer anwendet, richtig, so hätte Thomas erst recht für den unausweichlichen Notstandsfall rücksichtlich des übernatürlichen Lebens, in dem sich ein noch im Mutterschoß eingeschlossenes Kind befindet, den Schluß ziehen müssen: die direkte Tötung der Mutter sei zulässig, wenn sie das einzige und unentbehrliche Mittel ist, Recht und Pflicht zum übernatürlichen Leben, die dem Kind vom Schöpfer selbst gegeben sind, sicher zu stellen. (Rücksichtlich des übernatürlichen Lebens ist Recht und Pflicht, es zu erwerben, nicht geringer, als Recht und Pflicht, das erworbene zu bewahren.) Nach Mayer müßte man sagen: Die Notpflicht, für das ewige Leben zu sorgen, gibt die sittliche Berechtigung, das einzige Rettungsmittel anzuwenden, den Eingriff in das Herrschaftsgebiet Gottes zu tun und direkt über das Leben der Mutter zu verfügen. Anders Thomas; er erörtert den Fall in der S. th. 3, q. 68, a. 11 ad 3: „Mors

aeterna peior est quam mors corporalis. Sed de duobus malis minus malum est eligendum. Si ergo puer in utero matris exsistens baptizari non potest, melius esset quod mater aperiretur, et puer vi eductus baptizaretur, quam quod puer aeternaliter damnaretur, absque baptismo decedens." Die Antwort auf diese „Instantia contraria" lautet: „Non sunt facienda mala, ut veniant bona, ut dicitur Rom. 3, 18; et ideo non debet homo occidere matrem, ut baptizet puerum." Thomas kommt es also hier nicht in den Sinn, sein eigenes Prinzip, das Mayer als den so einfachen und selbstverständlichen Fundamentalsatz alles Notstandsrechtes hinstellt, zur Anwendung zu bringen und dadurch die Berechtigung der direkten Tötung zu beweisen, d. h.: „Quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum." Es ist das wohl ein Zeichen dafür, daß der Sinn, den der Heilige diesem Prinzip beilegt, mit der Sinngebung Mayers nicht vollständig übereinstimmt. Thomas steht vielmehr auf dem Standpunkt: die direkte Tötung der schuldlosen Mutter ist in sich schlecht; also ist sie „per se" nicht notwendig „ad conservationem boni", und ist unbedingt zu unterlassen, selbst wenn sie das einzige Mittel ist, das Kind vor der ewigen Verwerfung zu retten. (Der Umstand, daß heute eine Laparotomie nicht mehr als direkte Tötungshandlung angesehen werden muß, ist für die Feststellung der hier in Betracht kommenden Auffassung des hl. Thomas belanglos.) Es ist dies im wesentlichen dieselbe Auffassung, die seinerzeit der Löwener Mediziner und Universitätsprofessor Eugène Hubert den Studenten der Medizin vorgetragen hat: „Le médecin n'a pas plus le droit de tuer un enfant pour sauver une femme, que de tuer une femme pour sauver un enfant. Son devoir est clair: il doit tâcher de sauver les deux. Le féticide — dit médical, sans doute par antiphrase — n'est plus du domaine de l'art de guérir: c'est une exécution, et le rôle d'exécuteur nous répugne invinciblement" (Le Devoir du Médecin, 2e éd. [Bruges 1926] 66).

Die ganze Notstandsargumentation Mayers baut auf einem zu weit und darum falsch gefaßten Grundprinzip auf.

Mayer sucht seine Notstandslehre noch mit einer andern, ebenfalls der Natur der Sache entnommenen Überlegung zu

begründen. Er verweist auf die Natur, die ja in einem solchen Falle selbst die volle Entfaltung der Kindesknospe verhindere und dadurch klar zum Ausdruck bringe, daß hier ein nicht-sein-sollendes Leben vorliege, das mit einem wirklich bestehenden Leben in unlösbarem Widerstreit stehe; die Vernunft selbst sage, was hier zu geschehen habe (siehe den oben wörtlich wiedergegebenen Text). Diese ganze Konstruktion beruht indes auf einer gänzlich irrigen Deutung der natürlichen Gegebenheiten. Als Sinn der „Natur" kann bei der Entstehung und Entfaltung neuen Lebens nur das bezeichnet werden, was sich „per se" aus den von der Natur selbst (d. h. vom Schöpfer der Natur) vorgesehenen und gewollten Ursachen ergibt; nicht aber das, was auf (rücksichtlich der natürlichen Kräfte der Zeugung und Entwicklung) zufälligen Ursachen und Ursachenverbindungen aufbaut, auch wenn dies aus den zufälligen Ursachen mit Naturnotwendigkeit erfolgt.

In einem solchen Falle liegt, wie oben bereits gesagt wurde, der „effectus per se" einer „causa per accidens" vor; ein derartiger Effekt ist aber bezüglich der „per se" und von der Natur gewollten Ursachenverbindung oder, einfachhin gesprochen, als „effectus per accidens", als zufällige Begleiterscheinung zu bezeichnen. Daß, absolute Beckenenge und Unmöglichkeit einer künstlichen Geburt vorausgesetzt, eine Lebensgefahr sich ergibt, ist allerdings eine naturnotwendige Folge; aber das Zusammentreffen von Schwangerschaft und absoluter Beckenenge usw. ist in keiner Weise naturnotwendig; es folgt in keiner Weise aus der bloßen Natur der Ursachen und Kräfte, die Schwangerschaft und Geburt bestimmen.

Nun ist aber klar, daß auf den „per se" vorhandenen, naturgemäßen Ursachen des neuen menschlichen Lebens nichts beruht als nur die Tatsache seiner Entstehung, seiner Entwicklung und seines immanenten Strebens zur vollen Reifung; nicht aber die eventuelle Tatsache von Hemmungen und Gefährdungen, die sich dem neuen Leben und seiner natürlichen Ausreifung entgegenstellen. Diese beruhen auf zufälligen, von der Natur selbst nicht gewollten Kombinationen von Naturkräften, die außerhalb der von ihr für die Zeugung und Entwicklung geschaffenen und gewollten Ursachenkomplexen liegen (vgl. das oben über tuberkulöse und andere Erkrankungen des mütterlichen Organismus Gesagte). So betrachtet — und die

Sachlage kann nur so betrachtet werden — ist aber der eindeutige Sinn der „Natur" dieser: Die junge Menschenknospe ist ein sein-sollendes Menschenleben (und zwar in keiner Weise weniger als das Leben der Mutter); sie soll nach dem Willen der Natur zur weiteren Entwicklung, zur vollen Reifung und zu selbständigem Weiterleben kommen. Die Hemmnisse und Gefährdungen, die sich diesen Zielen entgegenstellen, sind von der Natur nicht gewollt. Es ist Forderung der Natur an den Menschen, daß er alles Erlaubte und Mögliche tue, um diese naturwidrigen Hemmnisse zu heben, und alles unterlasse, was den klaren Lebenswillen der Natur für die Menschenknospe direkt vereitelt. In dem Notstandsfall steht also für das überlegende und prüfende Gewissen nicht, wie Mayer behauptet, ein sein-sollendes einem nicht-sein-sollenden Leben gegenüber, sondern zwei Leben, beide nach dem Willen der Natur gleich sein-sollend, stehen nebeneinander und sind gefährdet. Die menschliche Vernunft selbst zeigt, was der Mensch und insbesondere der Arzt diesem klaren Willen der Natur gegenüber zu tun hat (das Gegenteil von dem, was Mayer sie sagen läßt): Er soll beide retten; kann er das nicht tun, dann soll er wenigstens sich hüten, als Arzt gegen den Lebenswillen der Natur sich zu wenden und naturwidrigen (objektiven) Mord zu begehen. Es geht nicht an, im Bereich des Gewissens, den Arzt, der den direkten Eingriff in das Leben des Kindes unterläßt, als des „Deliktes fahrlässiger Tötung" (der „indirekten Tötung" der Mutter) schuldig zu erklären. Eine solche Anklage hätte nur Sinn, wenn der Arzt im Bereich des Gewissens, wenigstens für den äußersten Notstandsfall der Mutter, zur direkten Tötung irgendwie verpflichtet wäre. Eine derartige Verpflichtung gibt es aber nicht, und zwar deshalb nicht, weil es eine Verpflichtung zu einer ihrer innern Natur nach (für den Menschen) widersittlichen Tat nicht geben kann. Die direkte Tötung völlig schuldlosen menschlichen Lebens ist aber für den Menschen ein solches widersittliches Tun, und zwar in einem solchen Grade, daß es nach Thomas nicht einmal zulässig ist, um den „ewigen Tod" eines Menschen abzuwenden. Darum ist der Arzt weder berufen noch verpflichtet, die genannten Eingriffe zu machen,

noch ist er im Gewissen bei deren Unterlassung irgendwie des Deliktes fahrlässiger Tötung der Mutter schuldig.

Die „Confirmatio", die Mayer seinen Ausführungen anfügt und in der er auf den schweren Gewissenskonflikt hinweist, in dem sich der Arzt befindet („Pflicht steht gegen Pflicht, Schuld gegen Schuld! Und die Lage ist so, daß auf jeden Fall gehandelt werden muß"), ist für die hier zu lösende Frage nach der objektiven Zulässigkeit der direkten Eingriffe ohne jede Bedeutung. Eine objektive Rechts- und Pflichtenkollision kennt die katholische Moraltheologie nicht. Objektiv steht im vorliegenden Fall nicht „Pflicht gegen Pflicht"; objektiv besteht nur die eine Pflicht, die direkte Tötung zu unterlassen. Die Frage aber der Gewissensbildung „in casu perplexitatis" und die dafür gültigen Moralprinzipien helfen nichts zur Lösung der Frage nach der objektiven Erlaubtheit der betreffenden Handlungen in sich genommen, zwischen denen in einem solchen Falle zu wählen ist.

In dem oben genannten Artikel „Volksentscheid über den Abtreibungsparagraphen?" führt Mayer, nachdem er die ablehnenden Entscheidungen des S. Officium besprochen hat, mit vorsichtiger Zurückhaltung die Autorität einzelner Moralisten an, die die sittliche Erlaubtheit vertreten hätten; er sagt, daß trotz der erwähnten Entscheidungen diese Maßnahmen bis jetzt von der Kirche nicht strikte verboten worden seien, und fährt dann fort: „Vielmehr glauben seit Alfons von Liguori bis Koch immer wieder ernste Moralisten einen Notstand anerkennen zu dürfen, der die moralische Schuld des Arztes und der schwerkranken Mutter ausschließt." Es wäre zu wünschen gewesen, wenn Mayer genauer sagte, wer die ernsten Moralisten sind, die seit den genannten kirchlichen Entscheidungen in der Öffentlichkeit die Erlaubtheit der vom S. Officium abgelehnten Maßnahmen vertreten haben. Daß der Verfasser sich selbst zu diesen rechnen will, ist nach der später folgenden Erklärung, in der er eine dahin lautende Notiz der Frankfurter und der Vossischen Zeitung zurückweist, kaum wahrscheinlich. Ferner wäre eine genauere Angabe notwendig gewesen, inwieweit der hl. Alfons und Koch in ihren Anschauungen von dem Inhalt der kirchlichen Entscheidungen ab-

weichen, da der Leser durch die obige kurze Bemerkung fast notwendig zu falschen Annahmen veranlaßt wird. Alfons behandelt die Frage ausführlich in seiner „Theologia moralis" (lib. 3, tract. 4, cap. 1, dub. 4). Um hier nicht irre zu gehen, wird man genau darauf achten müssen, ob Alfons von einem direkten oder indirekten Eingriff in das Leben des Kindes spricht; von einer durch eine eigene menschliche Seele bereits belebten oder in dieser Weise noch nicht belebten Frucht; ob er seine eigene Ansicht vorträgt oder fremde Ansichten auseinandersetzt bzw. wertet. Alfons selbst lehnt a. a. O. die Erlaubtheit der „directa procuratio abortus fetus animati" ab, auch für den äußersten Notstand der Mutter, läßt aber für diesen Fall die von der seinen abweichende Ansicht anderer Autoren bezüglich einer „directa procuratio abortus fetus nondum-animati" als gleichfalls wahrscheinlich zu. Er vertritt also für seine Person eine Ansicht, die sich in der Hauptsache mit der in den späteren kirchlichen Entscheidungen zum Ausdruck gebrachten vollständig deckt. — Welchen Text Mayer mit seiner obigen Äußerung über den verstorbenen Prof. Dr. A. Koch im Auge hat, ist leider nicht angegeben, so daß eine Überprüfung schwer hält. Wo Koch in seinem „Lehrbuch der Moraltheologie" (2. Aufl. Freiburg 1907, Herder) zu der Frage der direkten Schwangerschaftsunterbrechung und Kraniotomie Stellung nimmt (527 ff.), lehnt er sie mit eindeutiger Klarheit ab, da sie eine direkte Tötung eines völlig Unschuldigen darstellen. Allerdings erkennt er einen gewissen Notstand des Arztes für bestimmte Fälle an; aber mit keinem Worte gibt er dabei zu verstehen, daß er in diesem Notstande und wegen dieses Notstandes jene direkten Tötungshandlungen als sittlich zulässig ansehe. Es sind zwei völlig verschiedene Dinge, zu sagen: ein Notstand sei gegeben; und: in diesem Notstand sei dieses und jenes sittlich erlaubt. Koch schreibt bezüglich der Kraniotomie und des sie veranlassenden äußersten Notstandes der Mutter wörtlich: „In dieser überaus heiklen Frage kann sicherlich der Fall der Notwehr im strengen Sinn des Wortes zu Gunsten der Mutter nicht angeführt werden, aber immerhin besteht für den Arzt ein gewisser Notstand. Wenn er das von der ‚ars obstetricia' vorgeschriebene

Handeln unterläßt, wird er unter Umständen überdies wegen eines sog. ‚Kunstfehlers', fahrlässiger Körperverletzung oder Tötung gerichtlich belangt (StGB. §§ 222 230)." Daß diese Eingriffe wegen des Notstandes der Mutter jemals für den Bereich des Gewissens als sittlich erlaubt bezeichnet werden könnten, wird hier mit keinem Worte ausgesprochen oder angedeutet. Es wäre deshalb unrecht, wollte man Koch als einen Vertreter der sittlichen Erlaubtheit dieser Maßnahmen hinstellen.

Aber nicht nur die Art, wie Mayer die der Natur der Sache und der Autorität der Moralisten entnommenen Beweise darstellt, zwingt zu einer schärferen Umgrenzung und stellenweiser Richtigstellung; das gleiche gilt von seiner Berichterstattung und Deutung der einschlägigen kirchlichen Entscheidungen (vgl. ThGl a. a. O. 154 ff.).

Ein Dekret vom 4. Mai 1898 bestimmt bezüglich der Frühgeburt: „Partus accelerationem per se illicitam non esse, dummodo perficiatur iustis de causis et eo tempore ac modis, quibus ex ordinarie contingentibus matris et foetus vitae consulatur" (ASS 30 [1898] 703). — Mayer sagt zu diesem Dekret: „Aber es gibt viele solche Fälle äußerster Lebensgefahr für die Mutter, die nicht gerade in den 7. bzw. 8. Monat der Schwangerschaft treffen; vielfach kommt die Schwangere zu spät zum Arzt" (ThGl 154). Das ist richtig; aber unrichtig wäre, die Entscheidung des S. Officium von der Erlaubtheit der Frühgeburt auch von den früheren Monaten verstehen zu wollen, in denen das Kind noch nicht fähig ist, losgelöst vom mütterlichen Organismus, weiter zu leben. Die Erlaubtheit ist in dem Dekret abhängig gemacht von der unerläßlichen Bedingung, daß Leben von Mutter und Kind „per se" sichergestellt sind („dummodo consulatur" besagt nicht nur, wie Mayer zu glauben scheint, eine „Vorsichtsmaßregel", die man nach bester Möglichkeit innehalten soll, sondern eine Bedingung im eigentlichen Sinne; es bedeutet: „vorausgesetzt, daß das Leben von Mutter und Kind besorgt ist").

Als Inhalt der römischen Entscheidung über die Behandlung der extrauterinen Schwangerschaft gibt Mayer an,

daß es nach einem Dekret vom 4. Mai 1898 „einwandfrei moralisch erlaubt ist, die Schwangerschaft zu unterbrechen, wobei natürlich das Kind zu Grunde geht; die Begründung lautet: ‚necessitate cogente licita est', also die Notstandsbegründung! Als Vorsichtsmaßregel wird ausdrücklich verlangt: ‚Wenn nur die Frucht wie das Leben der Mutter nach bester Möglichkeit ernsthaft und in geeigneter Weise geschont wird.' Wenn von höchster Instanz in Sachen der Moral ein so eindeutiges Urteil gefällt wird, so haben wir jedenfalls kein Recht, für solche Fälle einen Arzt für strafwürdig zu erklären" (ThGl 155). — Diese Wiedergabe ist mehr als mißverständlich. Mayer stellt die Sache so dar, als hätte das Dekret die Schwangerschaftsunterbrechung (einschließlich der direkten) bei extrauteriner Gravidität als einfach erlaubt erklärt, nur mit der Auflage, die nötige Vorsicht walten zu lassen; eine Vorsicht, die nach Mayer sowieso bezüglich des Lebens des Kindes aussichtslos ist. — Die Sache liegt aber völlig anders. Das Dekret gesteht die Erlaubtheit der „laparotomia" (unmittelbar nicht der „interruptio praegnationis", wie die Darstellung Mayers glauben machen könnte) zu, die allerdings geschieht „ad extrahendos e sinu matris ectopicos conceptus"; aber es gesteht sie nicht einfachhin zu, sondern nur abhängig von der Bedingung (nicht bloßen „Vorsichtsmaßregel"): „dummodo et foetus et matris vitae, quantum fieri potest serio et opportune provideatur", d. h. vorausgesetzt, daß für das Leben sowohl der Frucht als auch der Mutter soweit möglich . . . Vorsorge getroffen ist (Mayer sagt: „Wenn nur die Frucht wie das Leben der Mutter . . . geschont wird"; das entspricht nicht dem lateinischen Text; es muß heißen: „Wenn nur das Leben sowohl der Frucht als auch der Mutter . . . geschont wird"). Außerdem liegt eine ergänzende Erklärung vom 5. März 1902 vor, die ausdrücklich den Sinn des Dekretes vom 4. Mai 1898 dahin interpretiert, daß vor dem vollendeten 6. Monat eine direkte Entfernung der „foetus ectopici" nicht erlaubt sei. Die Frage lautete: „Utrum aliquando liceat e sinu matris extrahere foetus ectopicos adhuc immaturos, nondum exacto sexto mense post conceptionem?" Darauf wurde die Antwort er-

teilt: „Negative, iuxta Decretum fer. IV, 4. maii 1898, vi cuius foetus et matris vitae quantum fieri potest, serio et opportune providendum est; quoad vero tempus, iuxta idem Decretum, Orator meminerit, nullam partus accelerationem licitam esse, nisi perficiatur tempore et modis quibus ex ordinarie contingentibus matris ac foetus vitae consulatur." Bezüglich der (direkten) Schwangerschaftsunterbrechung bei „foetus ectopici" ist also der Sinn der römischen Entscheidungen in keiner Weise der von Mayer behauptete: sie sei erlaubt, und zwar wegen des Notstandes; sondern das gerade Gegenteil: sie ist unerlaubt, trotz des Notstandes!

Auch die Deutung, die Mayer den kirchlichen Dekreten über Kraniotomie und direkte Schwangerschaftsunterbrechung (bei nicht ektopischer Schwangerschaft) gibt, muß Bedenken erregen und als für den Laien irreführend bezeichnet werden. Als erste Antwort über die Erlaubtheit der Kraniotomie bei äußerstem Notstand der Mutter führt Mayer das Responsum der S. Poenitentiaria vom 28. November 1872 an. Gefragt war: „An unquam liceat operatio, quae vocatur craniotomia vel similis operatio, quae per se directe tendit ad occisionem infantis in utero positi?" Die Pönitentiarie antwortete: „Consulat probatos auctores, sive veteres sive recentes, et prudenter agat." Ballerini sagt zu dieser Antwort: „Noluit scl. rem definire, significans quaestionem esse difficilem, ut idcirco mirum non sit, doctissimos viros pro utraque parte stetisse" (Op. theol. mor. ed. 3, vol. II, n. 919); Koch ist ebenfalls der Ansicht, die Pönitentiarie habe hiermit „zunächst ausweichend" geantwortet. Die Auffassung dieser Autoren ist zweifellos die zutreffendste, obwohl Mayer sie nicht gelten lassen will. Er schreibt: „Am einfachsten war wohl die Antwort der Heiligen Pönitentiarie vom 28. November 1872. (. . . nach meiner Auffassung ist diese klare Antwort nicht ‚ausweichend', wie Koch meint.) Der in solchem Konflikt befindliche Mediziner bzw. sein theologischer Berater ‚soll Fachmänner aus alter und neuer Zeit fragen und danach klug handeln'" (ThGl 155 f.). Mayer sagt nicht genauer, worin nach seiner Ansicht das von der Pönitentiarie anempfohlene „kluge Handeln" besteht. Soll es vielleicht in der Einschlagung

des Weges bestehen, den, wie Mayer meint, die menschliche Vernunft selbst für den Notstandsfall weist, d. h. in der Vornahme der direkten Tötungseingriffe? Im Zusammenhang des ganzen Artikels könnte es fast so scheinen. Für diesen Fall ist aber mit aller Bestimmtheit zu betonen, daß die Antwort und die Autorität der Pönitentiarie ohne jeden Grund und ohne jeden Beweis für eine solche Auffassung in Anspruch genommen wird und daß ihre Worte in keiner Weise zu dieser Deutung Anlaß geben.

Zu den späteren Entscheidungen des S. Officium (von 1884 1889 1895) über Kraniotomie und direkte Schwangerschaftsunterbrechung bemerkt Mayer: „Die Antwort lautete jedesmal: ‚Tuto doceri non potest' (sc. operationem licitam esse). Aus dieser rein negativ gehaltenen Antwort Roms geht also hervor, daß kein Moralist die sittliche Erlaubtheit solcher kindstötenden Eingriffe lehren dürfte, ohne Gefahr zu laufen, der katholischen Sittenlehre zu widersprechen" (ThGl 156). In dem andern oben bereits angeführten Artikel (Das Neue Reich, Februar 1929, 358) schreibt er: „Die Entscheidungen der Kirche lauten: Man kann nicht sagen, es sei eine sichere Morallehre, daß solche ärztliche Maßnahmen sittlich erlaubt seien. Strikte verboten wurden sie dagegen bis jetzt nicht." — Zutreffend ist, daß die Entscheidung vom 28. Mai 1884 sich ihrem unmittelbaren Wortlaut nach mit dem Lehren dieser Ansicht, nicht mit ihrer praktischen Handhabung befaßt und daß sie sich unmittelbar auf die Gefahrlosigkeit, nicht auf die innere Richtigkeit dieser Ansicht bezieht. Unrichtig wäre zu behaupten, daß sie ohne entscheidende Bedeutung sei für die Frage nach der sittlich zulässigen praktischen Anwendung und nach der innern Wahrheit und Richtigkeit. Die Gefährlichkeit der verworfenen Lehre besteht hier gerade in ihrer (sichern oder sehr wahrscheinlichen) Abweichung von der Wahrheit der objektiven Sittennorm; und weil diese Lehre keine hinreichende Gewähr bietet für die Übereinstimmung mit der sittlichen Ordnung, darf sie nicht zur praktischen Anwendung gebracht werden. Darum ist schon mit dieser ersten Entscheidung nicht nur das Lehren, sondern mittelbar auch die Anwendung der Kraniotomie als sittlich

unzulässig bezeichnet. Das gleiche gilt von der folgenden Antwort, die am 19. August 1889 erfolgte und die frühere Entscheidung auf „quamcumque operationem chirurgicam directe occisivam foetus vel matris gestantis" ausdehnte. Man würde Sinn und Zweck beider Entscheidungen mißverstehen, wollte man sie als eine Stellungnahme der kirchlichen Autorität zu rein spekulativen, theoretischen Erörterungen in den akademischen Hörsälen ausgeben; ihr Sinn und Zweck ist vielmehr: für das praktische Vorangehen eine unzuverlässige Norm, die keine hinreichende Gewähr für ihre Übereinstimmung mit dem Sittengesetz bietet, autoritativ als solche zu erklären und auszuschalten. Eindeutig klar ergibt sich dies aus den folgenden Entscheidungen von 1895 1898 1902, bei denen nicht mehr gefragt wurde „an tuto doceri possit?" sondern, ob ohne Gefahr sittenwidrigen Tuns die direkte Schwangerschaftsunterbrechung im Notstandsfall der Mutter fortgesetzt werden dürfe, wie bisher; ob es erlaubt sei, in solchen Fällen „abortum provocare" („Utrum enuntiatas operationes in repetitis dictis circumstantiis instaurare tuto possit?" „licebitne abortum provocare?"). Hier geht also die Fragestellung unmittelbar auf das praktische Handeln, und die Antwort lautet: „Negative." Die beigefügte Verweisung auf die beiden ersten Entscheidungen von 1884 und 1889 zeigt, daß auch diese keine lediglich an den katholischen Moralisten gerichtete Anweisung darstellen, wie er sich in seinen Vorlesungen zu verhalten habe, sondern, daß sie in erster Linie maßgebend sein sollten für das praktische Verhalten der Mutter und des Arztes und aller übrigen. Es ist also unrichtig, bezüglich der einschlägigen kirchlichen Entscheidungen zu behaupten: „Die Antwort lautet jedesmal: tuto doceri non potest." Die Antwort lautet auch: „tuto instaurare non potest" und „non licebit"; denn das ist der klare Sinn des „Negative" von 1895 und 1898. Wenn Mayer trotz dieser Entscheidungen schreibt: „Strikte verboten wurden sie [die direkten Tötungseingriffe] dagegen bis jetzt nicht" (Das Neue Reich a. a. O. 358), so hat es keinen Sinn, um bloße Worte zu streiten; das S. Officium hat mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit die Vornahme dieser Eingriffe als „nicht-erlaubt"

erklärt. Ob man diese authentische Erklärung ein „striktes Verbot" nennen will, ist für das praktische Vorangehen ohne jeden Belang.

Auch die kirchen-strafrechtlichen Ausführungen Mayers zwingen zu einigen ergänzenden Bemerkungen, und zwar sind es insbesondere die Behauptungen über die völlige Straflosigkeit des Versuches der Abtreibung und über die Straffreiheit direkter Schwangerschaftsunterbrechung im Notstandsfall.

Über den Versuch der Abtreibung schreibt Mayer: „Heute ist die Strafbarkeit des Versuches im kirchlichen Strafrecht vollständig weggefallen" (Das Neue Reich 358), und: „In der strafrechtlichen Bekämpfung der Abtreibung seitens der Kirche müssen zwei Zeichen ihrer Milde besonders auffallen. Das erste ist die Tatsache, daß die Kirche im allgemeinen Strafrecht den erfolglosen Versuch der Abtreibung überhaupt straffrei ausgehen ließ" (ThGl 148). Die Behauptung trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu, sondern gilt nur von der einen, ganz bestimmten Strafe des can. 2350, § 1, d. h. von der „excommunicatio latae sententiae Ordinario reservata", die nur eintritt „effectu secuto". Es ist darum unrichtig, daß die Strafbarkeit des erfolglosen Versuchs der Abtreibung nach kirchlichem Recht „vollständig weggefallen" sei. Für einen solchen Versuch gelten die Bestimmungen des allgemeinen Teils, in denen grundsätzlich die Zurechenbarkeit und Strafbarkeit des Versuches ausgesprochen wird: „Delicti conatus suam habet imputabilitatem, eo maiorem, quo magis ad consummationem accedit, quamquam minorem prae delicto consummato, salvo praescripto § 3." Dieser § 3 erklärt den Versuch für nicht zurechenbar im Falle des freien, rechtzeitigen, vollwirksamen Rücktritts („si nullum ex conatu damnum aut scandalum ortum sit"). Was insbesondere die Strafbarkeit des zurechenbaren erfolglosen Versuches betrifft, so bestimmt can. 2235, daß eine entsprechende Strafe verhängt werden kann, spricht also in aller Form die Strafbarkeit des Versuches aus: „Delictum frustratum aut conatus delicti, nisi tanquam distincta delicta lege plectantur, possunt congrua poena pro gravitate

puniri, salvo praescripto can. 2213, § 3." Nach kirchlichem Recht ist demnach der erfolglose Versuch der Abtreibung nicht „überhaupt straffrei", sondern grundsätzlich strafbar.

Über die Straffreiheit direkter Schwangerschaftsunterbrechung im Notstandsfall bringt Mayer folgende Ausführungen: „Die Strafbarkeit selbst ist nach dem Codex iuris canonici sicher dann ausgeschlossen, wenn ein Notstand vorliegt und eine ernste, auf andere Weise nicht zu beseitigende Todesgefahr dem Leben der Mutter droht" (Das Neue Reich a. a. O. 358). In ThGl (a. a. O. 156) schreibt er: „Für einen artifiziellen Abortus bzw. für die Kraniotomie kann es strafrechtlich als sicher gelten, daß bei drohender Lebensgefahr für Mutter und Kind die Mutter selbst nicht von der kirchlichen Strafe getroffen wird; der Entschuldigungsgrund ist metus gravis (can. 2205, § 2). Der Arzt, der im Notstand den artifiziellen Abortus oder die Kraniotomie ausübt, wird kirchlicherseits dann straffrei ausgehen, wenn er necessitate cogente handelt (can. 2205, § 2, im Zusammenhalt mit can. 2218, § 2)."

Diese Beweisführung dürfte kaum zutreffen. Die „Excommunicatio latae sententiae" des canon 2350, § 1 bezieht sich nicht auf Kraniotomie, so daß dieser Eingriff zunächst einmal unberücksichtigt bleiben kann. Rücksichtlich der angestrebten Straflosigkeit der im Notstand vorgenommenen „Procuratio abortus" führt die Berufung auf can. 2205 in Verbindung mit can. 2218, § 2 wohl nicht zum Ziel. Can. 2205 behandelt in der Hauptsache bestimmte Schuldausschließungsgründe, die die Zurechenbarkeit und damit auch die Strafbarkeit ausschließen. Der § 2 dieses Canon scheidet deshalb aus, weil die direkte Schwangerschaftsunterbrechung objektiv ein „actus intrinsece malus" und objektiv „graviter peccaminosus" ist (womit can. 2218, § 2 von selbst ausscheidet); sie verstößt nicht gegen ein bloßes Kirchengesetz, sondern gegen das Naturgesetz. Die Deutung, die Mayer von can. 2205, § 3 gibt, ist mindestens sehr mißverständlich; er übersetzt: „Ist aber die Handlung in sich schlecht . . . (es werden Beispiele angeführt, welche erkennen lassen, daß hier Handlungen gemeint sind, die in bewußter Auflehnung gegen das Naturgesetz oder gegen

positive Gesetze geschehen), so vermindern diese Umstände zwar die Zurechnung, heben sie aber nicht auf" (153). Der Originaltext heißt: „Si vero actus sit intrinsece malus aut vergat in contemptum fidei vel ecclesiasticae auctoritatis vel in animarum damnum, causae, de quibus in § 2, delicti imputabilitatem minuunt quidem, sed non auferunt." Von „Beispielen" ist hier überhaupt keine Rede, und daß der „actus intrinsece malus" geschehen müsse „in bewußter Auflehnung gegen das Naturgesetz", wird im Text des Gesetzes mit keinem einzigen Wort ausgesprochen oder angedeutet. Can. 2205, §§ 2—3 kommen also weder bezüglich der Mutter noch bezüglich des Arztes für einen Beweis der Straflosigkeit direkter Schwangerschaftsunterbrechung im Notstandsfall in Betracht, womit nicht gesagt werden soll, daß „metus gravis" oder „necessitas" bei „directa procuratio abortus" überhaupt nicht zur Schuld- und damit zur Strafausschließung führen können. Das ist möglich, aber auf einem andern Wege. Liegt nämlich in einem bestimmten Einzelfall das gutgläubige, wenn auch irrige Gewissensurteil vor, daß bei „metus gravis" oder „Notstand" ein solcher direkter Eingriff erlaubt sei, und wird er in diesem guten Glauben vorgenommen, so treten die kirchlichen Strafen nicht ein (nur wird bei Verwirklichung des äußern Tatbestandes eines Deliktes eine solche „bona fides" nicht vorausgesetzt, sondern muß eigens bewiesen werden). Der Grund für diese Straflosigkeit liegt nicht in can. 2205, §§ 2—3, sondern darin, daß infolge des subjektiven Gewissens das zum kanonischen Delikt erforderte Wesenselement der persönlichen (schweren) Schuld „ex supposito" nicht zustande kommt.

Indes muß Mayer zugegeben werden, daß auch auf Grund rein positivrechtlicher Regelung eine gewisse (aber nicht eine absolute) Straffreiheit bei „metus gravis" zuzugestehen ist, allerdings nur für diejenigen, bei denen „metus gravis" wirklich vorliegt. Can. 2229, § 3, n. 3 bestimmt: „Metus gravis, si delictum vergat in contemptum fidei aut ecclesiasticae auctoritatis vel in publicum animarum damnum, a poenis latae sententiae nullatenus eximit." Daraus folgert man ziemlich allgemein, daß also in den übrigen, hier nicht namhaft ge-

machten Fällen — zu denen auch die „directa procuratio abortus" gehört — „metus gravis" von den „poenae latae sententiae" ausnimmt. Damit ist aber nicht ohne weiteres gesagt, daß „metus gravis" (culpa gravis vorausgesetzt) überhaupt und von allen Strafen ausnimmt, so daß auch keine „poenae ferendae sententiae" Platz greifen können (in § 4 desselben can. 2229 wird bezüglich des Falles der „ignorantia crassa vel supina" die Verhängung einer solchen Strafe ausdrücklich zugestanden). — Der Arzt, der die „directa procuratio abortus", wenn auch im Notstandsfall der Mutter, vornimmt, wird weit seltener den Strafausschließungsgrund des „metus gravis" für sich in Anspruch nehmen können; dagegen wird bei ihm nicht selten „bona fides subiectiva" vorliegen und er deshalb den kirchlichen Strafen (insbesondere im Bereich des Gewissens) nicht verfallen.

Aus dem Gesagten dürfte sich ergeben, daß die allgemein gehaltene Behauptung von der sichern und völligen Straffreiheit der „directa procuratio abortus" im Falle des „metus gravis" bzw. einer „necessitas" einer Einschränkung und wenigstens teilweisen Richtigstellung bedarf.

Die ganze Untersuchung galt, im Anschluß an die von Mayer veröffentlichten Artikel, der Frage, ob die direkte Tötung völlig schuldlosen menschlichen Lebens durch Menschenhand, wenigstens im Falle des unausweichlichen äußersten Notstandes, sittlich erlaubt sei oder nicht. Erörtert wurden: die der Natur der Sache entnommenen Gedankengänge, die behauptete Sonderstellung einiger Moraltheologen, die einschlägigen amtlichen Entscheidungen der S. Poenitentiaria und des S. Officium, endlich die strafrechtliche Regelung durch das kirchliche Gesetzbuch.

Als Ergebnis der Untersuchung lassen sich folgende Leitsätze aufstellen:

1. Jede durch Menschenhand vollzogene direkte Tötung völlig schuldlosen menschlichen Lebens ist eine ihrer innern Natur nach widersittliche Tat und darum nie und unter keinen Umständen erlaubt, auch nicht im äußersten Notstandsfall. Darum gibt es für den Bereich des Gewissens kein Notstandsrecht,

das zum direkten Eingriff in fremdes, völlig schuldloses Leben berechtigte, wenn auch nur, um das eigene oder ein anderes (höherwertiges) zu retten. Das gilt auch von dem reifenden Leben im Mutterschoß und von dem in der Geburt begriffenen Kind.

2. Diese der Natur der Sache entnommene Auffassung war stets die weitaus vorwiegende und ist seit den einschlägigen römischen Entscheidungen die einfach allgemeine Auffassung der katholischen Moraltheologen; ganz vereinzelte Gegenäußerungen kommen demgegenüber nicht in Betracht.

3. Die amtlichen Entscheidungen des S. Officium lassen keinen Zweifel darüber, daß die genannten direkten Eingriffe in völlig schuldloses Leben als sittlich zulässig weder gelehrt noch getätigt werden können.

4. Was die kirchenrechtliche Strafbarkeit angeht, so kann nicht gesagt werden, daß die im Notstandsfalle vorgenommene „directa procuratio abortus" allgemein und völlig straflos sei; wohl ist die Annahme berechtigt, daß „metus gravis" diejenigen, bei denen er sich findet, von den „poenae latae sententiae" ausnimmt. — Der erfolglose Versuch einer Abtreibung ist nicht völlig straffrei, sondern grundsätzlich strafbar, er unterliegt aber nicht der „poena latae sententiae" des can. 2350, § 1; erfolgt der Versuch im Notstandsfall, so gilt außerdem das soeben darüber Gesagte, soweit dadurch eine Strafmilderung bewirkt wird.

Ein Brief Georg Cantors an P. Joseph Hontheim S. J.

Von Joseph Ternus S. J.

In dem Nachlaß des jüngst verstorbenen P. Joseph Hontheim befindet sich ein Brief Georg Cantors, der es verdient, nicht der Vergessenheit anheimzufallen. Ein Brief, den eine bedeutende Persönlichkeit geschrieben hat, ist immer an sich schon der Beachtung wert. In unserem Falle handelt es sich überdies um einen solchen, den Cantor selber unbedingt zu jener Klasse seiner Briefe zählen würde, deren er eine ganze Reihe in einer wissenschaftlichen Abhandlung veröffentlicht hat — wenige Jahre bevor er diesen unsern Brief geschrieben hat[1]. Dem mitzuteilenden Wortlaut desselben seien einige Angaben über Empfänger und Schreiber des Briefes vorausgeschickt.

P. Joseph Hontheim wurde am 18. Juli 1858 in Olewig bei Trier geboren. Nach den Gymnasialstudien am Friedrich-Wilhelm-Gymnasium zu Trier (bis 1878) und den theologischen in Innsbruck trat er als junger Priester am 28. April 1882 in das Noviziat der verbannten deutschen Jesuiten zu Exaten bei Roermond ein. Die in der Gesellschaft Jesu übliche Vervollständigung der Studien führte ihn in die Kollegien von Wynandsrade und Blyenbeek in Holland und Ditton-Hall in England. Während dieser Zeit war er zwei Jahre lang (1885 bis 1887) dem P. Tilmann Pesch in Blyenbeek bei dessen schriftstellerischen Arbeiten behilflich. Damals beschäftigte ihn auch die später veröffentlichte Schrift über den logischen Algorithmus. Nach Vollendung seiner Studien (1889) zum Schriftsteller bestimmt, arbeitete er in Exaten an seinem Meisterwerk, dem großen Lehrbuch „Institutiones Theodicaeae sive Theologiae naturalis", das 1893 bei Herder (Freiburg i. Br.) erschien. Im Schuljahr 1890/91 hatte P. Hontheim seine Schriftstellerei unterbrechen müssen, um bei den französischen Mitbrüdern im St. David's College zu Mold (North Wales) aushilfsweise Metaphysik und Ethik zu lehren. Nach Vollendung des dritten Probejahres (1894) wurde er ins neugebaute Ignatiuskolleg der deutschen Jesuiten zu Valkenburg (Holl. Limburg) berufen. Hier hatte er von 1894 auf 1895 die Professur für Logik, von 1895 bis 1909 neben P. Christian Pesch die für Dogmatik, von 1909 bis 1912 die für alttestamentliche Exegese inne. Es folgte ein Jahrzehnt, das er ausschließlich schriftstellerischen Arbeiten widmen konnte. Dreißig Jahre nach Erscheinen seines großen Lehrbuches wurde P. Hontheim noch einmal auf den Lehrstuhl gerufen und vertrat von Winter 1923/24 bis 1928 das Fach der Theodizee, das sein Lieblingsfach gewesen zu

[1] Siehe: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge 91 (1887) 82 ff. bzw. im Sonderdruck: Zur Lehre vom Transfiniten. Gesammelte Abhandlungen aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1. Abteilung (Halle 1890) 12 ff.

sein scheint, um das er sich jedenfalls Verdienste erworben hat, die auch in nicht-theologischen und nicht-katholischen Kreisen größte Beachtung gefunden haben, wie gerade der unten mitzuteilende Brief dartun wird. Am 2. Januar 1929 ist P. Hontheim in die Ewigkeit hinübergegangen.

Spekulative Kraft, ein ganz außergewöhnliches Maß positiven Wissens, eine selten glückliche Verbindung abstrakt-mathematischer und historisch-philologischer Begabung, das sind die beneidenswerten Züge dieses gelehrten Ordensmannes, für die Hunderte von Schülern Zeugnis ablegen können. Der 800 Seiten starke Band seines Theodizeewerkes, seine Kommentare zum Buche Job und zum Hohen Lied (Biblische Studien IX 1—3; XIII 4; Freiburg i. Br. 1904 u. 1908) nebst den kleineren exegetischen Untersuchungen (besonders in der Innsbrucker und Tübinger Quartalschrift), seine Schrift über den „logischen Algorithmus in seinem Wesen, seiner Anwendung und in seiner philosophischen Bedeutung" (Berlin 1895, Felix L. Dames) lassen in etwa schon die Vielseitigkeit erkennen, die P. Hontheim mit Gründlichkeit zu paaren wußte.

Nicht den letzten Platz nahm unter seinen Lieblingsbeschäftigungen die Mathematik ein. Mit dem entsprechenden technischen Wissen verband er eine pythagoreisch-christliche Ehrfurcht vor der geheimnisreichen Welt der Zahlen. In den 1890er Jahren trat er infolge seiner Algorithmusschrift in brieflichen Austausch mit dem Turiner Universitätslehrer G. Peano, dem damaligen Herausgeber der „Rivista di matematica". Bedeutsamer sollte sein Verkehr werden mit Georg Cantor, dessen Neuschöpfung P. Hontheim als einer der ersten — trotz wesentlicher Vorbehalte — zu schätzen wußte. Leider hat er es nicht sonderlich für der Mühe wert erachtet, seine Korrespondenz mit Georg Cantor aufzubewahren. Daß sie durchaus auf die mathematischen Angelegenheiten als solche einging, ersehe ich aus dem Auszug (einer von P. Hontheim selbst angefertigten Abschrift) eines Briefes an Cantor vom 28. Januar 1894 aus Portico (in England), wo P. Hontheim damals weilte. Auch aus den Randbemerkungen, die er in den ihm von Cantor übersandten Sonderabdrücken aus den „Mathematischen Annalen" Bd. 46 und Bd. 49 anbrachte, ersieht man den Ernst seines Studiums der damals noch sehr um ihre Anerkennung ringenden Forschungen Cantors.

„Der Name Georg Cantor wird die Zeiten überdauern. Wie die mengentheoretische Denkweise aus der Wissenschaft nicht schwinden kann, wird auch der Ruhm ihres genialen Begründers ständig mit ihr verbunden bleiben. Frei und neu schaffend, hat er eine Welt von fruchtbaren Gedanken und Problemen in die Mathematik eingeführt. Klarste mathematische Intuition, kraftvolles begriffliches Gestalten und ein auf das Wesentliche eingestellter Blick bilden die Eigenart seines Genius." Mit diesen Worten kennzeichnet ein berufener Be-

urteiler, der Frankfurter Universitätsprofessor Arthur Schoenfließ, Verdienst und Eigenart Georg Cantors[1]. Und wie diese mathematische Autorität sich noch beruft auf das übereinstimmende Urteil eines David Hilbert und Hermann Minkowski, so mag auch hier die Stelle aus dem Nachruf Hilberts auf Minkowski abgedruckt sein, zumal sie außer dem bestätigenden Urteil der zwei großen Mathematiker auch eine biographisch wertvolle Notiz über das Lebenswerk von Georg Cantor enthält: „Zunächst gedenke ich" — so führt Hilbert aus — „der Stellungnahme Minkowskis gegenüber derjenigen mathematischen Disziplin, welche heute eine hervorragende Rolle in unserer Wissenschaft einnimmt und ihren gewaltigen Einfluß auf alle Gebiete der Mathematik ausströmt, nämlich der Mengentheorie. Diese von Georg Cantor zuerst in fruchtbarer Weise in Angriff genommene und durch kühne Ideen zu gewaltiger Höhe geführte Lehre wurde damals von dem im Gebiet der Zahlentheorie maßgebenden Mathematiker Kronecker aufs entschiedenste bekämpft. Obwohl Minkowski in Berlin bei Kronecker studiert hatte und sich dem mächtigen Einfluß, den dieser in der Zahlentheorie ausübte, willig hingab, die Vorurteile, von denen Kronecker befangen war, durchschaute er frühzeitig; er war der erste Mathematiker unserer Generation — und ich habe ihn darin nach Kräften unterstützt —, der die hohe Bedeutung der Cantorschen Theorie erkannte und zur Geltung zu bringen suchte. ‚Die spätere Geschichte', so führt Minkowski in einem zu Königsberg gehaltenen Vortrag über das Aktual-Unendliche in der Natur aus, ‚wird Cantor als einen der tiefsinnigsten Mathematiker dieser Zeit bezeichnen; es ist sehr zu bedauern, daß eine nicht auf sachlichen Gründen allein beruhende Opposition, die von einem sehr angesehenen Mathematiker [gemeint ist eben Kronecker] ausging, Cantor die Freude an seinen wissenschaftlichen Forschungen trüben konnte.'"[2] Dies zur allgemeinen Würdigung Cantors vonseiten mathematischer Fachgenossen. Nun einige Daten seines Lebens, die ich zum größten Teile dem Nachruf entnehme, den ihm A. Wangerin, der Hallenser Mathematiker und Präsident der Leopoldinisch-Carolinischen Akademie der Naturforscher gewidmet hat[3].

Georg Cantor wurde am 3. März (= 19. Februar alten Stiles) 1845 in St. Petersburg von deutschen Eltern geboren[4]. Gutberlet, der in den

---

[1] Zur Erinnerung an Georg Cantor. Jahresbericht der Deutschen Mathematikervereinigung 31 (1922) 97.

[2] Zitat nach A. Schoenfließ a. a. O. S. 103.

[3] Siehe: Leopoldina. Amtliches Organ der Kaiserlichen Leopoldinisch-Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher. Halle, Jahrgang 1918, S. 10 ff.

[4] Trotz der im allgemeinen trefflichen Information Wangerins — Georg Cantor war nicht nur jahrzehntelang Lehrer der Mathematik an der Universität Halle, sondern auch Vorstandsmitglied der Sektion für Mathe-

80er und 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts persönlichen Verkehr mit Cantor gehabt hat, macht uns eine Mitteilung, die zur Würdigung des nachher mitzuteilenden Briefes von Bedeutung ist, daß nämlich Cantors Mutter katholisch gewesen sei und er selbst gelegentlich seine katholikenfreundliche Gesinnung darauf zurückführte[1]. Seine Mittelschul- und erste Hochschulausbildung empfing Cantor in Wiesbaden, Frankfurt, Darmstadt. Es schlossen sich an Studien am Polytechnikum in Zürich, an den Universitäten Berlin und Göttingen, mit abschließender Promotion in Berlin am 14. Dezember 1867. 1869 habilitiert er sich in Halle, wird nach drei Jahren Extraordinarius, schlägt im Jahre 1878 eine Berufung an die Akademie in Münster aus, wird 1879 Ordinarius in Halle. „Eine reich gesegnete Lehrtätigkeit hat er während der ganzen Zeit von 1869 bis 1913 (mit einigen durch Krankheit veranlaßten Unterbrechungen) an der Halleschen Hochschule ausgeübt."[2] Am 6. Januar 1918 ist der große Mathematiker — nunmehr allseits schon als Entdecker und Schöpfer anerkannt — gestorben.

Cantor erzählt von sich selbst[3], daß er zehn Jahre lang gezögert habe, die Konzeption seiner schöpferischen Intuition an die Öffentlichkeit zu bringen. Und als er es tat und fortan mit ganzer Kraft und zäher Energie sich dafür einsetzte, ist es ihm nicht leicht gemacht worden, seinen Ideen Anerkennung bei der Fachwelt und Aufnahme in die führenden Organe zu gewinnen. Der Züricher Mathematikerkongreß des Jahres 1897 war eigentlich die erste große öffentliche Anerkennung, die Cantor zuteil wurde. Die seit dem Jahre 1873 in den verschiedensten Organen, insbesondere den „Mathematischen Annalen", den „Acta mathematica", dem „Journal für reine und angewandte Mathematik"[4], sowie der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" erschienenen Beiträge[5] haben mit dem Jahre 1897 ihren Ab-

---

matik und Astronomie innerhalb der Hallenser Naturforscherakademie — dürfte doch in der Abstammungsfrage der kurze französische Nekrolog (L'Enseignement Mathématique 20 [1918] 68 f.) besser belehrt sein, wenn er Cantor nennt: „fils d'un négociant danois établi à Pétrograd".

[1] PhJb 32 (1919) 366.

[2] Mit dieser „authentischen" Feststellung Wangerins möchte ich die Zweideutigkeit beheben, die durch eine Bemerkung bei Gutberlet (a. a. O. S. 368) veranlaßt werden könnte.

[3] Math. Annalen 16 (1880) 128 Anm.

[4] „Cantors Arbeiten sind von dem unter Kroneckers Redaktion stehenden Journal nur nach längerem Widerstand und verspätet gedruckt worden. Es bildet ein bleibendes Verdienst der damaligen Annalenredaktion, daß sich die Annalen den Cantorschen Arbeiten auf Begehren sofort bereitwilligst öffneten" (A. Schoenfließ a. a. O. S. 99).

[5] Siehe das vollständige Verzeichnis der mathematischen Arbeiten Cantors bei Schoenfließ a. a. O. S. 105 f. und Wangerin a. a. O. S. 12 f. Die mengentheoretisch bedeutsamsten sind im Literaturverzeichnis der sehr

schluß gefunden. „Später hat Cantor noch weiter gearbeitet, aber nichts Größeres mehr veröffentlicht."[1] Als besonders bedeutsam werden unter den Cantorschen Schriften vor allem angesehen: 1. „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen" (Leipzig 1883; auch erschienen in „Math. Annalen" 23 [1884]). 2. „Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre" I (Math. Annalen 46 [1895]) und II (Math. Annalen 49 [1897]). 3. „Zur Lehre vom Transfiniten. Gesammelte Abhandlungen aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" (Halle 1890)[2].

An menschlichen Zügen hebt die zuverlässige Darstellung Wangerins hervor[3]: „Georg Cantor war kein einseitiger Fachgelehrter, sondern ein Mann von vielseitigen geistigen Interessen. In seinen Mußestunden beschäftigte er sich eifrig mit literarhistorischen und philosophischen Studien. Er war von großer, imponierender Gestalt, geistvoll, liebenswürdig im Verkehr, in früheren Jahren lebhaft und anregend im Gespräch. Er war von lauterem Charakter, treu seinen Freunden, hilfreich, wo es nötig war. Bei allen, die ihn gekannt, wird die Erinnerung an den genialen und edlen Mann nie verlöschen."

* * *

Halle a. d. Saale, 21. Dec. 1893, Händelstr. 13.

Sehr verehrter P. Jos. Hontheim S. J.

Auf Ihr freundliches Schreiben vom 12. Dec. d. J., welches Sie mir in Folge meiner Mittheilung des Schriftchens „Zur Lehre vom Transfiniten"[4] sandten, möchte ich Ihnen antworten, weil ich gern die Gelegenheit ergreife, in eine Erörterung von metaphysischen Fragen einzutreten, die, wie ich bestimmt weiß, Ihnen nicht weniger am Herzen liegen wie mir.

---

verbreiteten Fraenkelschen „Einleitung in die Mengenlehre" (2. Aufl., Berlin 1923, S. 245 f.) angeführt.

[1] Wangerin a. a. O. S. 11.

[2] Das mir vorliegende Exemplar der „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre" trägt an der Stirn die Widmung: „Clarissimo doctissimoque viro T. Pesch S. J. reverendissimo Patri, auctori acutissimo oper. ‚Instit. Philos. naturalis sec. princ. S. Thomae Aq.' haecce ingenue offert auctor Georgius Cantor. Halis-Saxonum, 21. 3. 1886." Die „Lehre vom Transfiniten" trägt die Widmung: „R° P. Iosepho Hontheim S. J. auctori acutissimo necnon eruditissimo operis ‚Instit. Theodicaeae' Georgius Cantor. Halle-Wittenberg, 5. Dec. 1893." Die „Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre" tragen den Stirnvermerk „Rdo. P. Ios. Hontheim S. J. verehrungsvoll d. V."

[3] A. a. O. S. 12.

[4] Siehe oben.

Eine solche Besprechung scheint mir aus mehreren Gründen nicht der Gefahr eines Mißfallens, sei es bei Ihnen oder bei mir, ausgesetzt zu sein.

Erstens sind wir in den obersten Prinzipien einig, denn wir bekennen uns beide zur christlichen Philosophie, zur philosophia perennis, wie sie mit Recht genannt worden ist; im Besondern verehren wir ihre herrlichste Blüthe im heil. Thomas von Aquin.

Dann darf ich auch sagen, daß uns bei der Beschäftigung mit der Philosophie die Liebe zur Wahrheit leitet, wir also bereit sein werden, Gründe gelten zu lassen, wenn wir durch sie überzeugt worden sind.

Drittens will ich noch anführen, daß wir dasselbe oberste Ziel vor Augen haben: unsere eigene Vervollkommnung und zukünftige Seligkeit, sowie den Nutzen, den wir durch tiefere Erkenntnis der Wahrheit, unter dem Beistand des Höchsten, unsern Mitmenschen bereiten möchten.

Daß unsere Übereinstimmung nicht auf Allgemeinheiten beschränkt ist, geht daraus hervor, daß unter den dreiundsiebenzig „Thesen" Ihres Werkes „Inst. Theodicaeae" kaum eine oder die andere sich befindet, mit der ich nicht ihrem wesentlichen Inhalte nach mich vollkommen eins sähe. (NB. von den „Assertiones" kann ich nicht dasselbe sagen[1].)

Es gilt dies selbst von Thesen, bei denen Sie vielleicht die entgegengesetzte Erwartung haben, also beispielsweise von der Thesis LIX: „Nulla creatura ab aeterno esse potest."[2] Mit andern Worten, ich halte nicht nur mit allen christlichen Philosophen den zeitlichen Anfang der Schöpfung aufrecht, ich behaupte auch mit Ihnen, daß diese Wahrheit mit bloßen Vernunftgründen bewiesen werden kann. Diese Meinung ist bei mir nicht etwa erst neueren Datums. Ich habe sie in den Jahren 1887 und 1888 in Briefen an Dr. Aloys Schmid[3] in München, Prof. Heman[4] in Basel und P. Ignatius Jeiler O. Franc.[5] aufs Deutlichste zu erkennen gegeben. Die Statuierung aktual unendlich großer oder, wie ich sie nenne, transfiniter Zahlen, hat nicht zur Folge, daß man auf den rationalen Beweis für den zeitlichen Weltanfang zu verzichten hat.

Würde Ihre und der meisten Scholastiker Lehre von der Unmöglichkeit der aktual unendlich großen Zahlen sich halten lassen,

---

[1] Nachträglich beigefügter Zusatz. [2] A. a. O. S. 710 ff.

[3] Der bekannte Münchener Apologet, der im Jahre 1890 seine zwei Bände „Erkenntnislehre" herausgab.

[4] Karl Friedrich Heman, ursprünglich Privatdozent für protestantische Theologie, seit 1888 a. o. Professor der Philosophie und Pädagogik an der Universität Basel.

[5] Präfekt im St.-Bonaventura-Kolleg zu Quaracchi bei Florenz, der nach dem Tode des P. Fidelis a Fanna die Leitung der kritischen Bonaventura-Ausgabe in Händen hatte.

(Zusatz am Rand: Je früher man dieselbe fallen lassen wird, um so besser. Hier gilt auch, was der Doctor Angelicus sagt: „ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina“ [Contra gent. II, cap. 38]. Die Lehre vom Transfiniten ist weit davon entfernt, die Thomassche Doctrin in ihren Fundamenten zu erschüttern. Dagegen wird meine Lehre in gar nicht so ferner Zeit als eine geradezu vernichtende Waffe gegen allen Pantheismus, Positivismus und Materialismus sich erweisen!)
was ich nicht glaube, so würde Ihr Beweis der Thesis LIX keinem Zweifel begegnen.

S. Thomas hat meiner Überzeugung nach den Satz: „mundum incepisse sola fide tenetur nec demonstrative demonstrari posse“ (der sich ja nicht bloß im opusc. 14 [al. 27], sondern auch in S. Th. p. 1, q. 46, a. 2, in Contra Gent. lib. 2, cap. 32—38 und noch an vielen andern Stellen bei ihm findet), hauptsächlich[1] darum aufrecht gehalten, weil er die Ihnen bekannten Gründe gegen die Möglichkeit des numerus infinitus nicht für absolut stringent, sondern nur für mehr oder weniger probabel hielt; wäre auch nur einer unter ihnen absolut stringent in seinen Augen gewesen, so hätte er ganz gewiß den soeben citierten Satz, auf den er offenbar den größten Werth legte, fallen lassen müssen.

Ich kann daher dem R. P. Tilmann Pesch nicht zustimmen, wenn er in seinen Inst. phil. nat.[2] pag. 454[3] dem S. Thomas gewissermaßen den Vorwurf zu machen scheint, daß er sich im Eifer des Gefechts eine Übereilung habe zu Schulden kommen lassen mit dem Ausspruche gegen die murmurantes: „praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu“. Unter den mehreren „infinita actu“ versteht aber S. Thomas das, was ich „transfinita“ nenne.

Vielmehr betrachte ich es als ein Zeichen hoher Weisheit bei S. Thomas, daß er in der damaligen Zeit (wo die echte Lehre von den act. unendl. großen oder transfiniten Zahlen noch nicht ausgebildet war, er sie aber im Geiste gewissermaßen voraussah, dabei jedoch nicht übersehen konnte, welche Folgen sie für einen Beweis der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her ergeben möchte) den zeitlichen Anfang der Schöpfung zu den Glaubensgeheimnissen gerechnet sehen wollte, welche demonstrative nicht oder vielmehr „bisher noch nicht (adhuc)“ bewiesen worden waren.

Diese meine Auffassung wird durch die Thatsache der von ihm an anderen Orten (wie S. Th. I, q. 7, a. 4)[4] aufgestellten probabelen Gründe gegen die Möglichkeit der „infinita actu“ nicht erschüttert.

---

[1] Korrigiert statt „nur“.
[2] Institutiones philosophiae naturalis (Friburgi Brisg. 1880).
[3] Anm. 6.
[4] „Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.“

In Wahrheit sind diese von ihm festgehaltenen Gründe (und nur diese, keine anderen) sehr stichhaltig (was ich gegen Durandus[1] erwähne, dem sie nicht genügten), wenn auch nicht absolut stringent. Sie finden meine Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs bei S. Thomas, welcher in Wahrheit nur eine Schwierigkeit bedeutet, welche durch die Lehre vom Transfiniten gelöst ist, auf pag. 46 meines Schriftchens „Zur Lehre vom Transfiniten“[2].

Ihre pag. 712 (Ihrer Theodicae [sic]) ausgesprochene Ansicht: „Immo ipse S. Thomas versus finem vitae a sententia, quam omnes hi auctores defendunt, non iam tantum afuit. Concedere enim videtur, hominem non potuisse creari ab aeterno“, scheint mir zulässig. Was Sie aber in der Anmerkung 1, pag. 713 sagen, halte ich nicht für richtig. Besonders fraglich erscheint mir der Schlußsatz: „Non admisisset possibilitatem creationis aeternae, si putavisset inde sequi numerum actu infinitum.“ Es wird hier angenommen, daß S. Thomas die so naheliegende apodictische Folge des numerus actu infinitus aus der Voraussetzung der Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit her nicht gesehen habe; dies wäre an ihm ein Mangel gewesen, den man nicht zugeben kann. Sie übersehen hierbei auch, daß Etwas, was von ihm zur Zeit des Niederschreibens der Schrift „Contra murmurantes“[3] klar erkannt gewesen ist (daß nämlich die possibilitas creationis aeternae den numerus actu infinitus zur notwendigen Folge hat, was ihn dazu führte zu sagen: „praeterea adhuc non est demonstratum etc.“), ihm nicht zur späteren Zeit der Abfassung seiner Summa theol. verschlossen sein konnte.

(Zusatz am Rande: Übrigens wird dies durch Stellen der Summa th. ausdrücklich bestätigt, wie beispielsweise I q. 46, a. 2 ad 8.)

Es konnte vielleicht eher verteidigt werden, daß er gegen Ende seines Lebens der von mir vertretenen Möglichkeit eines relativen actualen Unendlichen, des Transfiniten mit seinen unzähligen Formen und (späterer Zusatz über der Zeile: Zahlen) Species sich bedeutend genähert habe, wofür ich beispielsweise die Stelle S. Th. III, q. 10, art. 3 ad 3 anführe.

Halten wir alles zusammen, so folgt, daß S. Thomas Ihrer Thesis LIX hauptsächlich aus dem Grunde nicht zugestimmt hat, weil

---

[1] Cf. In 1 Sent., dist. 43, q. 2.

[2] Dort unterscheidet Cantor solche Einwände gegen das Transfinitum, die auf einem Fehler im Schließen beruhen, und solche, die sachlich fundiert sind. Von letzteren kennt er im Grunde nur zwei, die er zum ersten Mal klar bei Origenes ausgesprochen (Περὶ ἀρχῶν, lib. II, cap. 9; MG 11, 225 f.) und später immer wiederholt findet.

[3] Der volle Titel der Schrift lautet: „De aeternitate mundi contra murmurantes“ und steht als Opusculum IV im ersten Band der Mandonnetschen Ausgabe von 1927. Dort S. 27 (gegen Ende des Werkchens) die viel zitierte Stelle: „Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.“

ihm der von Ihnen angewandte Beweisgrund aus der Unmöglichkeit des numerus infinitus stets unhaltbar erschienen sein muß, und dies umsomehr, je näher er an seine Lebensgränze gekommen war.

Vollkommen streng ist in Ihrer Resp. pag. 713 der Beweis des Satzes: „Si infinitas successiva est possibilis, etiam simultanea; et si haec repugnat, et illa."

Ich könnte Ihnen die Tatsache einer großen Nähe in Bezug auf meinen Standpunct auch bei vielen Ihrer Ordensbrüder, z. B. bei Leonh. Lessius S. J. (De perf. div. cap. I und VI)[1], bei Cardinal J. B. Franzelin S. J. (Tract. de Deo uno sec. nat. editio III, Thes. XLI)[2], sowie auch bei Matth. Liberatore S. J.[3] und Gaetano Sanseverino[4] nachweisen. Besonders kühn für seine Zeit,

---

[1] Dieses Zitat ist nicht genau. Das Werk des Löwener Theologen Leonhard Lessius († 1623) enthält schon im Titel die Einteilung nach Büchern: „De perfectionibus moribusque divinis libri XIV (Antwerpen 1620). Cantor zitiert offenbar aus dem Gedächtnis, meint aber wahrscheinlich „lib. I und VI". Das ganze 1. Buch handelt nämlich „De infinitate Dei", und im 6. Buch („De Sapientia Dei") handelt das 2. Kapitel von einigen Betrachtungen, „quibus magis elucescit infinita vis divinae sapientiae". Die Frage nach den „termini actu infiniti" des unendlichen Erkennens Gottes gibt ja den Theologen meistens Veranlassung, das Problem des Aktual-Unendlichen, das nicht Gott wäre, zu behandeln.

[2] „Obiectum scientiae simplicis intelligentiae sunt omnia possibilia; obiectum secundarium visionis imprimis sunt omnia existentia independenter a libertate creata."

[3] Welche Schätzung Cantor gerade den „Institutiones philosophiae" dieses großen Erneuerers der scholastischen Philosophie († 1892) entgegenbrachte, ersieht man aus einer Anmerkung in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 81 (1887) 118, bzw. in dem Sonderdruck: Zur Lehre vom Transfiniten (1890) 56: „Allen welche, gern oder ungern, sich ein getreues Bild von der thomistischen Philosophie verschaffen wollen, kann ich dieses billige Werk als die meines Erachtens vorzüglichste Einführung in dieses System empfehlen. Von demselben Autor existieren noch: ein kürzeres einbändiges Handbuch (Comp. Log. et Metaph. . . .) und andere geistvolle, sorgfältigst gearbeitete Schriften, unter denen ich noch das Werk: ‚Della conoscenza intellettuale' hervorhebe." — Auf welche Stelle gerade Cantor sich bezieht, vermag ich nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Ich vermute, daß er Instit. philos. Vol. II, Metaph. Spec., P. I, cap. 1, art. 3, prop. III („Mundus aeternus repugnantiam involvit") meint, wo es abschließend heißt: „Fateor equidem, ea argumenta nonnullas instantias ab adversariis pati posse." Unmittelbar vorher aber war von ihm auf eine Gerdilsche Abhandlung hingewiesen worden, „ubi ad impossibilitatem, de qua agimus, demonstrandam plures rationes ex Mathesi depromit".

[4] Sanseverino (der nicht Jesuit, sondern Canonicus in Neapel war, † 1865) ist neben Liberatore einer der Haupterneuerer scholastischer Philosophie im 19. Jahrhundert. Neben seinem unvollendet gebliebenen Hauptwerk: „Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata" (Neapel 1862 ff.) ist namentlich der Auszug: „Elementa philosophiae christianae" . . .

in dieser Sache, erscheint Rod. Arriaga S. J.[1]; aber auch Franc. (Zusatz am Rand: Ich bemerke hierbei, daß die Lehre vom creatürlichen actualen Unendlichen [was ich Transfinitum nenne] bei Rod. Arriaga keineswegs widerspruchsfrei begründet ist; dasselbe gilt von dem Minimen Em. Maignan[2]. Beide habe ich erst kennen gelernt, lange nachdem ich meine Theorie innerlich fertig und ins Klare gebracht hatte. Es fehlt auch Beiden die richtige Begriffsbildung der transfiniten Cardinalzahlen [Mächtigkeiten] und der transfiniten Ordnungstypen und Ordnungszahlen[3], also gerade dasjenige Instrument, mit dessen Hilfe die ganze Lehre einwandfrei wird.)

Suarez S. J.[4] steht mir nicht so fern, wie es vielleicht den Anschein hat. P. Sanctus Schiffini S. J. sagt in seinen Disp. metaph. spec. Vol. II[5], pag. 279: „est ne adhuc demonstrative probatum, absolute repugnare multitudinem istius modi [sc. actu infinitam]? Ad me quod attinet, candide fateor, nullam probationem huius generis hucusque inveni, quae retorqueri non possit contra multitudinem sive possibilium, sive futurorum, quae Deus distinctissime cognoscit, quae multitudo profecto, prout actu obiicitur divinae menti, etsi numero [finito] caret, non propterea rem sibi contradicentem constituit."

Cardinal Franzelin hat vor acht Jahren (in einem Schreiben vom 25. Dec. 1885), wie Sie aus meinem Schriftchen pag. 22 ersehen werden, anerkannt, daß in meinem Begriff des Transfinitum „keine Gefahr für religiöse Wahrheiten" liege[6].

(Neapel 1864 ff.) sehr verbreitet gewesen. Vgl. das genauere Zitat aus der französischen Ausgabe dieses Kompendiums bei Cantor, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 91 (1887) 124 bzw. im Sonderdruck: Zur Lehre vom Transfiniten (1890) 63.

[1] Siehe dessen Disputationes Theol. in 1. Partem S. Th. (Tractatus de potentia Dei), disp. 40, sect. 2: „quaedam de possibilitate infiniti", wo Arriaga auf seine Darlegung in der Philosophie (vgl. Phys., disp. 13, n. 32) verweist, sie von neuem aufgreift und weiterführt.

[2] In der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 91 (1887) 265 bzw. im Sonderdruck: Zur Lehre vom Transfiniten (1890) 47, berichtet Cantor von seiner „Entdeckung" des gelehrten Toulouser Minimiten, der vor allem als Mathematiker und Physiker großes Ansehen genoß. Von seinem „Cursus philosophicus" (Tolosae 1652) hat sein Schüler und Ordensbruder Saguens ein Compendium herausgegeben: „Philosophia Maignani scholastica" (Tolosae 1703). Vgl. außer Cantor a. a. O. (mit der Berichtigung am Schluß des Sonderdrucks) Hurter, Nomencl. lit.[2] II 169 f.; Dict. de Théol. Cath. IX 1653 f.

[3] Vgl. dazu Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre[2] (Berlin 1923) § 3—11.

[4] Siehe: Disp. metaph. XXX, sect. 17, n. 16 sq.; n. 20 sqq.

[5] Augustae Taurinorum 1888. — Die angeführte Stelle unter n. 544: „Approbatur sententia B. Thomae de possibilitate aeternae creationis."

[6] Gutberlet erzählt (PhJb 32 [1919] 366), daß er Cantor auf den P. Franzelin, den späteren Kardinal, hingewiesen habe. „Dieser mein hochverehrter

Die Untersuchung aber, ob „das Transfinitum actuale in sich keinen Widerspruch enthält", überließ er, wie es in seiner Stellung lag, Anderen. Ich freue mich, aus Ihrem Schreiben zu erfahren, daß Sie sich schon früher mit meiner Lehre befaßt und die darin vorkommenden Sätze im Allgemeinen gut bewiesen gefunden haben.

Sollten Sie dabei auf die eine oder andere Schwierigkeit gestoßen sein oder noch auf eine solche kommen, so würde es mir lieb sein, Ihre Einwürfe zu hören.

Bei meiner Hochschätzung und Verehrung Ihres religiösen Ordens könnte ich von keiner Seite mehr Ermuthigung ziehen, in meiner Arbeit fortzufahren, als von Ihnen und den Ihrigen!

Hochachtungsvollst
Ihr ergebenster
Georg Cantor.

Lehrer verteidigte die aktual unendliche Menge in der Erkenntnis Gottes, gestützt auf die ausdrückliche Lehre des hl. Augustin, und er war es, der mir den Anstoß zu jener Schrift (Das Unendliche, metaphysisch und mathematisch betrachtet, Mainz 1878) gegeben und mich bei den heftigen Angriffen damit beruhigte, daß ich nur die Lehre des hl. Augustin vortrage. An den Kardinal wandte sich Cantor selbst, und Äußerungen desselben teilt er, ohne ihn zu nennen, in einem Aufsatze der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik mit." — Siehe die zwei Briefe Cantors an „einen großen Theologen" (Kard. Franzelin) aus dem Jahre 1886 in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 91 (1887) 105—107 bzw. im Sonderdruck: Zur Lehre vom Transfiniten (1890) 39—41; sowie das längere Stück aus der Antwort des Kardinals (ebd. S. 91—93 bzw. 21 bis 23).

Ist jede Zustimmung wegen der Autorität Gottes ein Glaubensakt?

Von Heinrich Lennerz S. J.

Wenn die Kirche eine von Gott direkt, formell geoffenbarte Wahrheit als solche definiert und zu glauben vorstellt, ist die Möglichkeit von verschiedenen Akten der Zustimmung des Verstandes gegeben. Man kann der Kirche wegen ihrer Unfehlbarkeit glauben, daß jene Wahrheit wirklich von Gott geoffenbart ist; man kann die Wahrheit selbst Gott glauben, der sie geoffenbart hat; man kann die gleiche Wahrheit auch der Kirche glauben, die sie zur Annahme vorlegt; endlich kann man Gott glauben, daß die Kirche in dieser Definition wirklich unfehlbar war, da diese Unfehlbarkeit eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist.

Etwas anders liegt die Sache, wenn die Kirche eine nicht von Gott direkt, formell geoffenbarte Wahrheit, etwa eine theologische Schlußfolgerung definiert. Würde die Kirche auch definieren, jene Wahrheit sei eine theologische Schlußfolgerung, so würde man dies der Kirche glauben können; in jedem Fall aber kann man die definierte Wahrheit selbst der Kirche glauben; ob man Gott glauben kann, daß die Kirche bei der Definition dieser Wahrheit unfehlbar ist, hängt davon ab, ob die Ausdehnung der Unfehlbarkeit auf solche Fälle eine geoffenbarte Wahrheit ist oder nicht. Die Theologen sind darüber geteilter Meinung; zum wenigsten aber ist es eine sichere Lehre, und daher ist eine dieser Sicherheit entsprechende Zustimmung möglich. Strittig ist ferner, ob auch die so definierte Wahrheit selbst mit göttlichem Glauben geglaubt werden kann. Diese Frage ist in den letzten Jahren vielfach erörtert worden; darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden.

Aber gerade durch diese Kontroverse scheint eine andere Frage gestellt zu sein. Zur Begründung der Ansicht, nicht formell geoffenbarte Wahrheiten könnten nach ihrer Definition durch die Kirche Gegenstand des göttlichen Glaubens sein, wird unter anderem darauf hingewiesen, daß die unfehlbare Lehrautorität der Kirche durch den Beistand des Heiligen Geistes verbürgt werde und somit Gottes Autorität letztes Motiv der Zustimmung sei. Dagegen macht die andere Ansicht geltend, Gegenstand des göttlichen Glaubens sei nur das, was Gott geoffenbart hat. Die Definition der Kirche aber ist keine Offenbarung Gottes, und was vor der Definition nicht von Gott geoffenbart war, ist auch nach der Definition nicht von ihm geoffenbart, mithin nicht Gegenstand des göttlichen Glaubens. Der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche verheißen ist, gibt wohl Gewißheit darüber, daß die Kirche unfehlbar gesprochen; das ist aber nur eine Vorbedingung dafür, daß man der Kirche glauben kann. Ein-

ziges Motiv für die Zustimmung zu der definierten Wahrheit selbst ist die unfehlbare Lehrautorität der Kirche.

Es scheint hier auf beiden Seiten etwas Richtiges berührt zu werden. Einerseits scheint es möglich, in diesem Falle sich *auch* auf die Autorität Gottes zu berufen, anderseits scheint es aber schwer, jemanden etwas zu *glauben*, was er nicht gesagt hat. Und so ist vielleicht die Frage nicht unberechtigt: *Ist die Zustimmung zu einer Wahrheit wegen der Autorität eines andern immer ein „Glauben"?* Ist es möglich, einer von der Kirche definierten Wahrheit, die nicht formell von Gott geoffenbart ist, auf die Autorität Gottes hin zuzustimmen, und ist diese Zustimmung ein Akt des göttlichen Glaubens?

Um Mißverständnisse, die hier leicht möglich sind, zu vermeiden, sei betont: Es handelt sich nicht darum, ob man auf die Autorität Gottes hin annehmen kann, die Kirche sei in diesem Falle unfehlbar; auch nicht darum, ob die unfehlbare Autorität der Kirche irgendwie als „göttliche" Autorität gefaßt werden kann oder muß; sondern ob die von der Kirche definierte, von Gott nicht direkt, formell geoffenbarte Wahrheit, doch auf die Autorität Gottes hin als wahr angenommen werden kann.

Steht mit Gewißheit fest — ob mit Glaubensgewißheit oder einer andern Art von Gewißheit, das ist für unsere Frage nicht von Bedeutung, wenn nur wahre Gewißheit vorhanden ist —, daß Gott seine Kirche in diesen Definitionen vor jeglichem Irrtum bewahrt, so steht mit der gleichen Gewißheit fest, daß Gott eine Definition nicht zulassen kann, die nicht vollkommen irrtumsfrei ist. Wenn die Definition tatsächlich erfolgt, tritt Gottes Autorität für die von der Kirche definierte Wahrheit ein. Dieses Zulassen oder Nichtverhindern der Definition oder dieses Verhindern jeglichen Irrtums in der Definition ist einer positiven Approbation gleichwertig. Daher kann man sich mit Recht auf die Autorität Gottes für die Wahrheit der von der Kirche definierten Behauptung berufen, die der Voraussetzung nach nicht von Gott formell geoffenbart ist. Und wenn das der Fall ist, kann man dieser Wahrheit auch auf die Autorität Gottes hin seine Zustimmung geben.

Diese Zustimmung, die als Gegenstand die definierte Wahrheit selbst hat, ist durchaus zu unterscheiden von der Zustimmung, deren Gegenstand die Unfehlbarkeit der Kirche in der Definition theologischer Schlußfolgerungen ist. Letztere hat nach der Meinung mancher Theologen zu ihrem Beweggrund nicht unmittelbar die Autorität des offenbarenden Gottes, nach der Meinung anderer wohl; erstere dagegen, die Zustimmung zu der definierten Wahrheit selbst, hat als Motiv weder das eine noch das andere: sie stützt sich unmittelbar auf die Autorität Gottes, jedoch nicht auf die Autorität des offenbarenden Gottes; denn der Voraussetzung gemäß ist ja die Wahrheit, welche

Gegenstand dieser Zustimmung ist, nicht von Gott geoffenbart. Die Definition einer Wahrheit durch die Kirche ist aber nicht eine Offenbarung Gottes.

Es scheint somit durchaus möglich, eine von der Kirche definierte, von Gott nicht geoffenbarte Wahrheit, nicht nur auf die Autorität der unfehlbaren Kirche hin anzunehmen, sondern auch auf die Autorität Gottes, der seine Kirche in ihren Definitionen vor Irrtum bewahrt.

Ist nun diese Zustimmung ein Akt des göttlichen Glaubens?

Unter „Glauben" versteht man allgemein: das, was ein anderer sagt oder bezeugt, für wahr halten, eben weil dieser es gesagt hat. Das Wissen und die Wahrhaftigkeit des Zeugen treten für die Wahrheit der von ihm behaupteten Aussage ein, und deshalb wird sie ihm geglaubt. Gegenstand des göttlichen Glaubens ist das, was Gott geoffenbart hat; und dies wird geglaubt, weil Gott, der nicht irren noch in Irrtum führen kann, es geoffenbart hat. Offenbarung aber ist bezeugendes Sprechen Gottes. Nach dem Vatikanischen Konzil ist zum göttlichen Glauben erfordert, daß man die geoffenbarte Wahrheit wegen der Autorität des offenbarenden Gottes glaube (sess. 3, cap. 3 und can. 2 de fide). Danach kann man im eigentlichen Sinne nur dann etwas Gott glauben, wenn er es geoffenbart hat[1]. Wie sollte es auch möglich sein, jemanden etwas zu glauben, was er überhaupt nicht gesagt hat?

Wendet man nun diesen Glaubensbegriff auf jenen Akt der Zustimmung an, dessen Beweggrund die Autorität Gottes ist, der seine Kirche vor Irrtum bewahrt, so scheint klar, daß dieser Akt nicht als Akt des göttlichen Glaubens bezeichnet werden kann. Es fehlt ja das, was zum Glauben notwendig vorausgesetzt werden muß, die Offenbarung; sein Beweggrund ist nicht die Autorität des offenbarenden Gottes, sondern die Autorität Gottes, der seine Kirche vor Irrtum bewahrt.

Aber ließe sich nicht in folgender Weise ein Weg finden, jene Zustimmung als eigentlichen Glaubensakt aufzufassen? Wenn Gott geoffenbart hat, er werde seiner Kirche beistehen, so daß sie in ihren Definitionen nicht irrt, so ist damit ganz allgemein geoffenbart: Alle Definitionen der Kirche sind unfehlbar wahr. In dieser allgemeinen Offenbarung ist dann für jeden einzelnen Fall die Offenbarung eingeschlossen: Diese Definition der Kirche ist wahr; das heißt: die Aussage, welche die Kirche in diesem Falle als wahr definiert, ist unfehlbar wahr. Die Offenbarung der Wahrheit einer Aussage scheint aber identisch mit der Offenbarung der Aussage selbst. Somit kann man sagen: Die Tatsache, daß eine Behauptung durch die Kirche de-

[1] Ob Autorität und Offenbarung Beweggrund für den Glaubensakt sind, oder ob die Autorität allein Beweggrund ist, die Offenbarung aber unerläßliche Bedingung, das ist für unsere Frage zunächst ohne Bedeutung. Jedenfalls ist beides notwendig.

finiert wird, ist zugleich ein untrügliches Zeichen dafür, daß diese bestimmte Behauptung als Einzelfall unter jene allgemeine Offenbarung fällt, wodurch Gott die Wahrheit aller derartiger Behauptungen der Kirche verbürgt und bezeugt hat. Auf diese Weise wird die Aussage der Kirche Wort Gottes, und sie kann daher auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin angenommen werden: Sie kann geglaubt werden mit einem eigentlichen Akt des göttlichen Glaubens. Wir hätten also hier etwas Ähnliches wie in der Offenbarung, daß alle Menschen in der Erbsünde empfangen werden. In dieser allgemeinen Offenbarung ist einschließlich von jedem Einzelmenschen seine Empfängnis in der Erbsünde geoffenbart, so daß man von dem einzelnen Menschen mit göttlichem Glauben annehmen kann, daß er in der Erbsünde empfangen ist, während das Dasein dieses Einzelmenschen nicht Gegenstand einer göttlichen Offenbarung ist und daher auch nicht Gott geglaubt werden kann.

Ist auf diese Weise wirklich gezeigt, daß die in Frage stehende Zustimmung ein eigentlicher Glaubensakt ist? Es scheint doch nicht. Selbst wenn man die Voraussetzung, die Unfehlbarkeit der Kirche in diesen Fällen sei wirklich formell geoffenbarte Wahrheit, zugeben und auch im übrigen die ganze Darlegung als richtig annehmen wollte[1], so wäre damit nur gezeigt: Eine Zustimmung, die unter diesen Umständen und auf solche Beweggründe hin erfolgt, wäre ein Glaubensakt. Aber das hat mit unserer Frage nichts zu tun. Der so konstruierte Akt der Zustimmung ist überhaupt nicht jener Akt, von dem hier die Rede ist. Der eben konstruierte „Glaubensakt" ist nur möglich, wenn jene allgemeine Offenbarung Gottes vorausgesetzt wird; er ist wesentlich von dieser eigentlichen Offenbarung Gottes abhängig. Die Zustimmung aber, deren näheren Charakter wir gerade suchen, ist völlig unabhängig von einer solchen Offenbarung. Ihre Möglichkeit hängt nur davon ab, ob mit wahrer Sicherheit feststeht, daß die Kirche durch Gottes Beistand in diesen Lehrentscheidungen unfehlbar ist; ob das feststeht auf Grund einer formellen Offenbarung und darum mit Glaubensgewißheit, oder als Schlußfolgerung aus einer geoffenbarten Wahrheit, oder sonst auf irgendeine Weise, das ist für diesen Akt der Zustimmung ganz unwesentlich; davon hängt weder seine Möglichkeit noch seine Natur irgendwie ab. Der Versuch, diese Zustimmung als Glaubensakt zu erweisen, ist also verfehlt. Der „Glaubensakt", der dort aufgezeigt ist, und der Akt der Zustimmung, den wir hier

[1] Da unsere Untersuchung, wie sich zeigen wird, hierdurch nicht berührt wird, bleibe dahingestellt, ob jene Entwicklung richtig ist oder nicht. Der Satz: „Die Offenbarung der Wahrheit einer Aussage scheint identisch mit der Offenbarung der Aussage selbst", bedürfte wohl noch einer näheren Prüfung. Wenn Gott z. B. offenbart, daß in einem Buche sich kein Irrtum findet, sind damit schon alle einzelnen Behauptungen dieses Buches von Gott geoffenbart und Gottes Wort?

betrachten, sind durchaus verschieden; bei ersterem wäre der Beweggrund wirklich die Autorität des offenbarenden Gottes, bei letzterem ist nicht diese der Beweggrund, sondern die Autorität Gottes, der seine Kirche vor Irrtum bewahrt. Dabei kann bestehen, daß die Festigkeit der Zustimmung, die durch das Motiv begründet wird, in beiden Fällen die gleiche ist.

Als Ergebnis dieser kurzen Untersuchung kann also vorläufig wohl hingestellt werden: Der Akt der Zustimmung, der in der hier beschriebenen Weise den von der Kirche definierten, nicht formell von Gott geoffenbarten Wahrheiten wegen der Autorität Gottes, der durch seinen Beistand die Kirche vor Irrtum bewahrt, gegeben werden kann, ist nicht ein eigentlicher Akt des göttlichen Glaubens. Damit ist auch allgemein gegeben: Nicht jede Annahme einer Wahrheit auf Grund der Autorität eines andern ist notwendig ein Glaubensakt. Ferner: Die Offenbarung ist für den Glaubensakt nicht nur eine notwendige Vorausbedingung, sondern etwas, was ihn als solchen von andern Zustimmungen, die auf Grund der Autorität eines andern hin erfolgen, unterscheidet; sie gehört zum eigentlichen Motiv des Glaubensaktes; denn nach dem Gesagten verleiht die Autorität gerade als offenbarende dem Glaubensakt seine Eigentümlichkeit gegenüber dem andern Akt der Zustimmung, der auch auf die Autorität eines andern hin erfolgt.

Besprechungen

Institutiones Biblicae. Vol. II: De Libris Veteris Testamenti. 1. De Pentateucho. Auctore A. Bea S. J. gr. 8° (188 S.) 3. De Libris Didacticis. Auctore A. Vaccari S. J. gr. 8° (159 S.) Romae 1928, e Pontificio Instituto Biblico.

Dem inzwischen schon in zweiter, verbesserter Auflage erschienenen Vol. I „De S. Scriptura in universum" sind vom II. Bande, der die Einzeleinleitung in die Bücher des Alten Testaments enthalten soll, der erste und dritte Teil separat gefolgt. Diese Institutiones sind, wie der Titel ausdrücklich besagt, „scholis accommodatae". Das bedeutet einen besonders angestrebten und in hohem Maße auch erreichten Vorzug an klarer Übersichtlichkeit. Demselben Zwecke der praktischen Brauchbarkeit für den exegetischen Unterricht dienen auch die in beiden Bändchen beigegebenen Musterauslegungen einzelner wichtiger Abschnitte und die grundsätzlich eingehendere Behandlung der einschlägigen und schwierigeren Sonderfragen. Das Kernstück des ersten Teiles beschäftigt sich natürlich mit dem modernen Pentateuchproblem. Die Erörterung des ganzen Fragenkomplexes zeichnet sich durch einen methodisch sicheren Aufbau aus. Vor allem ist an rechter Stelle ein Kapitel „De fundamentis philosophicis theoriae Pentateuchicae [recentiorum criticorum]" eingesetzt. Gerade diesen ausführlich begründeten Hinweis auf die eigentlichste Quelle der rationalistischen Auffassungen und ihrer Befangenheit in willkürlichen Voraussetzungen evolutionistischer Tendenz vermißt man oft in den deutschen Einleitungswerken unserer katholischen Bibelwissenschaft. Die beigefügten „Quaestiones exegeticae et historicae in Pentateuchum" erläutern in drei Abschnitten: 1. die ersten elf Kapitel der Genesis, 2. die Chronologie der Patriarchen und der mosaischen Zeit, 3. die messianischen Weissagungen. Von welchen Sorgen uns der hier zu Tage tretende Fortschritt der katholischen Exegese befreit hat, ist durch manche einfache Feststellungen gekennzeichnet. Wenn man bedenkt, wie noch in der letzten Generation ein Ubaldo Ubaldi, Professor am Römischen Seminar und am Collegium Urbanum, sich viele Seiten lang abgemüht hat, alle Tierarten in der Arche Noes wissenschaftlich unterzubringen, dann wirkt es fast verblüffend, wenn heute P. Bea, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, die so lange auf uns lastende Beschwerde der Naturforschung in vier Zeilen Kleindruck mit den Worten erledigt: „Cum spatium in arca relative parvum sit, s. Auctor certe non loquitur de absolute omnibus animalibus, sed de iis solis quae usibus humanis et sacrificiis magis directe inserviebant; alia vitam servare potuerunt extra arcam, si diluvium non fuit geographice universale." Dieselbe hilfreiche Art zur Lösung moderner Schwierigkeiten auf dem Gebiete der literarischen Kritik offenbart P. Vaccari in seinen Einleitungen zu den didaktischen Büchern. Man nehme als Beispiel die Entstehungsgeschichte der Proverbien: P. Cornely (Historica et Critica Introductio. Editio altera emendata 1897; reimpressa 1925) beginnt seinen Traktat „De Tribus Libris Salomonicis" mit einem Zitat des hl. Hieronymus, wonach „Salomon tria volumina edidit: Proverbia, Ecclesiasten et Cantica Canticorum". In dem ersten dieser seiner schriftstellerischen Werke beabsichtige Salomon, Kinder zu unterweisen „quasi de officiis per sententias erudiens"; im Ecclesiastes belehre er Erwachsene über die Hinfälligkeit der irdisch-sichtbaren Dinge; zuletzt wende er sich an den reifen Mann: „calcato saeculo praeparatum in Cantico Canticorum sponsi iungit amplexibus". Der damit aufgezeigte thematische Aufstieg in der Schriftstellerei des königlichen Weisen entspreche auch

dem fortschreitenden Lehrgang in den Philosophenschulen: „ut primum ethicam doceant, deinde physicam interpretentur, et quem in his profecisse perspexerint, ad logicam usque perducant". Diese geistreich konstruierende Art, den „Sacer Auctor" für jede Schrift des Alten Testaments auch rein menschlich als eine charakteristische Einzelpersönlichkeit herauszustellen, beherrschte nach dem so einflußreichen Vorbild des Doctor Maximus die ganze scholastische Exegese. Man vergleiche damit die schlichte, gründliche Methode, mit der P. Vaccari eine solche literarische Autorfrage untersucht. Nachdem er die auch in unserem heutigen masoretischen Text noch deutlich erkennbaren neun Teileinheiten der Sammelschrift „Mischle" inhaltlich und stilistisch voneinander abgegrenzt hat, nachdem er auf die Bedeutung der verschiedenen Anordnung dieser Teile in der LXX hingewiesen — die verschieden sorgfältige Textbewahrung hätte er gar als Zeichen einer ursprünglichen literarischen Selbständigkeit bewerten dürfen —, lehrt er uns die Entstehungsweise des Büchleins „Proverbien" also verstehen: Im 9. oder 8. Jahrhundert fing man an, Weisheitssprüche, deren mündliche Fassung nach der Überlieferung auf Salomon zurückging, zu sammeln (Prov. 10, 1—22, 16). Dieser Sammlung wurden später zwei Anhänge beigefügt (22, 17—24, 22 und 24, 23—24, 34), die man in Ermanglung bestimmteren Wissens über ihren Ursprung einfach als „Aussprüche von Weisen" bezeichnete. In der Zeit des Königs Ezechias hat sich dann eine literarische Kommission damit beschäftigt, weitere im Volksmund umgehende salomonische Sprüche zu sammeln (c. 25—29). Drei kleinere Gruppen von weisen „Worten" nichtisraelitischer Herkunft: 30, 1—14; 30, 15—33 und 31, 1—9 kamen wahrscheinlich erst nach dem Exil dazu. Schießlich hat im 5. oder 4. Jahrhundert ein letzter „Redaktor" den aneinandergereihten Sammlungen durch eine die Weisheit in längeren Ausführungen preisende Einleitung (c. 1—9) und durch das Schlußstück zum Lobe der wackeren Frau (31, 10—31) die äußere Einheit unseres heutigen kanonischen Büchleins gegeben (cf. Inst. Bibl. II 3, n. 56). Statt eines einzelnen „hagiographus inspiratus" haben wir also hier einen komplizierten literarischen Prozeß, dessen jahrhundertelange Abfolge vom Heiligen Geiste in einer Weise hauptsächlich veranlaßt, beeinflußt und geleitet sein muß, daß das Endergebnis eben eine wahrhaft von Gott inspirierte Schrift ist. Menschlicherseits hätten wir, wenigstens was das eigentliche Kernstück des Büchleins betrifft, überhaupt keinen schreibenden Verfasser, sondern nur einen sammelnden Herausgeber von Sprüchen, deren sprachliche Fassung bloß mündlich bestimmt wurde und darum schon vor der Aufnahme in die Schrift fertig vorlag. Welch fruchtbare Anregungen könnten nun solche Erkenntnisse für eine weitere Klärung und spekulative Vertiefung unseres Inspirationsbegriffes abgeben! Wären manche Theorien von verbalinspirierten göttlichen Diktaten jemals aufgestellt worden, wenn man diese Einsicht in den literarischen Werdegang der Schrift schon früher gehabt hätte? Es ist darum zu bedauern, daß die Verfasser der Institutiones Biblicae, wie in der Vorrede zum ersten Band angekündigt wurde, die Behandlung der Inspirationslehre von ihren Untersuchungen ausgeschlossen haben. Man hat schon öfter die Frage erörtert, wessen Fähigkeiten und Vorkenntnissen die Bearbeitung dieses fundamentaltheologischen Traktates am besten anvertraut werde: Dogmatiker oder Exeget? Schließlich kann es nur ein Streit sein um Wort und Namen; denn sachlich muß man dasselbe meinen: es gilt einer zweifach möglichen und gleich verhängnisvollen Einseitigkeit vorzubeugen. Zwar ist das grundsätzliche Wissen um das Dogma der Inspiration und seine Tragweite und Forderungen an sich wichtiger als das erfahrungsmäßige Wissen um die Auswirkung dieses Dogmas, das aus dem tatsächlichen Bestand der inspirierten Schriften zu gewinnen ist. Aber ein Exeget wird sich leichter die notwendige Sicherheit in diesem Punkte der dogmatischen Lehre, als umgekehrt ein Dogmatiker die umfangreiche Einzeleinsicht in die zu be-

rücksichtigenden exegetischen Schwierigkeiten erwerben. Letztlich jedoch ist es Nebensache, ob der Bearbeiter der Inspirationslehre sich von seinem bevorzugten Fache her Dogmatiker oder Exeget nennt; Hauptsache ist, daß er auf beiden Gebieten sich gründlich auskennt, d. h. daß er ein Mann ist, „der gewohnt ist, nicht bloß ideale dogmatische Sätze abzuleiten und aufzustellen, sondern mit ihnen im engen Raum der biblischen Gegebenheiten zu arbeiten und zurechtzukommen" (Goettsberger in ThRev. 28 [1929] 247). A. Rembold S. J.

1. Sasse, H., Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.—21. August 1927. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses herausgegeben. 4° (XVI u. 638 S.) Berlin 1929, Furche-Verlag. Lw. *M* 21.—
2. Deißmann, A., Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.—30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungsausschusses erstattet. 4° (XVI u. 762 S.) Berlin 1926, Furche-Verlag. Lw. *M* 21.—

1. Es ist ein stattlicher Band in großem Format und gutem Druck. Der Herausgeber hat eine anerkennungswerte Arbeit geleistet. Ein kürzerer I. Teil unterrichtet über die Geschichte der Weltkonferenz von 1910 bis 1927. Der II. Teil gibt die amtlichen Berichte über Lausanne. Zur Verhandlung standen: 1. Der Ruf zur Einheit; 2. Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das Evangelium; 3. Das Wesen der Kirche; 4. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche; 5. Das geistliche Amt der Kirche; 6. Die Sakramente; 7. Die Einheit der Christenheit und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr. Die in den 22 Vollsitzungen gehaltenen größeren Reden sind ganz abgedruckt, die fremdsprachlichen in deutscher Übersetzung. Über die Aussprachen ist ein möglichst ausführliches Referat gegeben. Die Sektionsverhandlungen sind mehr skizziert, weil für sie kein stenographisches Protokoll vorlag. Die in eckige Klammern gesetzten Anmerkungen sind vom Herausgeber. Nach gründlichen Erörterungen wurden über die sieben Verhandlungsgegenstände kurze Berichte formuliert und mit einer „Präambel" versehen an die Kirchen gerichtet. Die Präambel beginnt mit dem Satz: „Einig im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus, den Sohn Gottes, unsern Herrn und Heiland, und von der Gewißheit beseelt, daß der Geist Gottes mit uns ist, sind wir Vertreter vieler christlicher Gemeinschaften der ganzen Welt versammelt, um darüber zu beraten, was uns gemeinsam ist und was uns trennt" (530). Die Liste der Kongreßteilnehmer enthält auch die Aufzählung der am Kongreß beteiligten Kirchen; es sind ihrer über hundert. Mehrere Indices schließen den Band. — Über die katholische Kirche sagte der anglikanische Bischof W. T. Manning von Neuyork unter anderem: „Obwohl die Römisch-Katholische Kirche nicht geglaubt hat, Vertreter senden zu können, möchten wir sie wissen lassen, daß wir ihr gegenüber Liebe und Freundschaft empfinden und daß wir uns voll und ganz dessen bewußt sein wollen, welche Stellung sie einnimmt und welches Zeugnis für Christus sie in der Welt ablegt" (265). Aus Matth. 16, 18 werden mehreremal die Worte herausgenommen, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden; jedoch nur einmal wird das Wort angeführt: „Du bist Petrus..." (237); und kurz darauf auch: „Weide meine Lämmer..." (238). Aber den Primat findet man nicht. Es heißt: „Die letzte Norm für das, was als christlich zu gelten hat, was als solches zu glauben und zu verkündigen ist, finden wir in der Heiligen Schrift" (235). Der folgende Redner bemerkt: Ich „möchte dann aber, um Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich hinzufügen, daß die Heilige Schrift nur von der christlichen Glaubens-

erfahrung aus in christlichem Glaubensgehorsam sachgemäß zu verstehen ist" (243). In der Aussprache desselben Tages sagte ein Redner: „Die Bibel und das Vaterunser sind zwar ein schon vorhandenes Einigungsband aller Kirchen, und wir müssen Gott dafür danken. Allein dieses Band genügt nicht, eben weil die Bibel so verschieden ausgelegt wird. Ein Bekenntnis ist unbedingt notwendig" (263). Die Liste der mehr als hundert Kirchen legt den Gedanken nahe: Die vielen Kirchen verhalten sich zu der einen wahren Kirche — es mag hart klingen — ähnlich wie die vielen Götter zu dem einen wahren Gott; sie haben in Wahrheit als Kirche Christi kein Sein und keine Seinsberechtigung. Das Beste an der Konferenz ist die Sehnsucht nach Einheit und das Gebet um Einheit, vorausgesetzt daß es die von Christus gewollte Einheit ist. Mögen die Gebete recht bald im Sinne Pius' XI. in Erfüllung gehen, „dissidentium ad unam veram Christi Ecclesiam reditu, quandoquidem olim ab ea infeliciter descivere" (AAS 20 [1928] 14).

2. Zeitlich und ursächlich früher liegt der ebenso stattliche Band über die Stockholmer Konferenz, von A. Deißmann bearbeitet, der das Vorbild für Sasses Werk abgegeben hat. Während Lausanne ausdrücklich auf Glauben und Bekenntnis einging, wollte man in Stockholm von Verhandlungen über Bekenntnis und Verfassung absehen und eine Einigung im praktischen Zusammenarbeiten erstreben. Daher die Hauptgegenstände der Beratung: 1. Die Verpflichtung der Kirche gegenüber Gottes Weltplan; 2. Die Kirche und die wirtschaftlichen und industriellen Fragen; 3. Die Kirche und die sozialen und sittlichen Fragen; 4. Die Kirche und die Beziehungen der Völker zueinander; 5. Die Kirche und die christliche Erziehung; 6. Methoden der praktischen und organisatorischen Zusammenarbeit der Kirchengemeinschaften; 7. Die Fortsetzung der Konferenz. Es hat sich viel guter Wille gezeigt, und es ist viel ernste Arbeit für die Konferenz und auf der Konferenz geleistet worden. Aber schließlich muß alle praktische christliche Arbeit nach dem Willen Christi aus dem Glauben hervorgehen: „Mein Gerechter lebt aus dem Glauben" (Hebr. 10, 38). Der Glaube aber muß einer sein, wie es auch nur einen Christus und einen Gott gibt: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ein Gott und Vater aller" (Eph. 4, 5 f.). Der hl. Augustinus sagt (Opus imperf. c. Iulian. 2, 187; ML 45, 1223): „Prorsus non est, unde vestrum corrigatis errorem, nisi redeatis ad catholicam fidem." A. Deneffe S. J.

Althaus, P., Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken I. Luther (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausgegeben von P. Althaus, K. Barth und Karl Heim. I. Reihe Bd. 1). gr. 8° (VI u. 96 S.) München 1929, Chr. Kaiser. *M* 3.20.

Die moderne protestantische Theologie hat unter anderem in der letzten Zeit die beiden großen Themen von der Gemeinschaft und von der Kirche neu zur Behandlung gestellt. Freilich werden sie noch zu stark nebeneinander statt miteinander behandelt. A. sucht beide zu verbinden und Luthers Gedanken von der Kirche als Gemeinde neu zu beleben. Der vorliegende 1. Teil enthält die Darstellung der Lehre Luthers, besonders von 1515 bis 1525. Die Arbeit behandelt zunächst „Das Erbe", aus dem Luther schöpfte, d. h. die katholische Lehre der „communio sanctorum". Nach A. hat die Kirche schon bald den ursprünglichen neutestamentlichen Gedanken der Kirchengemeinschaft als Liebesverbundenheit durch den Verdienstgedanken entstellt. Dadurch wird die selbstlose Hingabe an die andern verrechtlicht. „Der Verdienstgedanke stammt aus einer ganz andern Welt als der Liebesgedanke. Jener ist durch und durch individualistisch, rechnerisch, sächlich, dieser ganz gemeindlich, ‚irrational', d. h. die Liebe kann weder rechnen noch berechnet werden" (21). Außerdem hat der

Katholizismus zu stark die Gemeinschaft auf die Abgerufenen ausgedehnt, auf die Verstorbenenfürbitte, die Martyrer- und Heiligenverehrung. Dadurch wurde der Blick zu sehr von der Liebe zu den lebenden Gliedern abgelenkt und der Liebesgedanke noch stärker verdinglicht, wie es der „thesaurus ecclesiae" beweist. Luthers Verdienst besteht darin, daß er nach einem Wort K. Holls die Gemeinschaft „vom Himmel auf die Erde herniederholte". Nicht erst im Himmel gibt es Heilige; diese leben unter uns. Ihnen haben wir zu dienen. Luthers Rechtfertigungslehre verbot jedes Verdienst. An seine Stelle trat der Dienst aneinander: die Heiligen helfen uns durch die Begeisterung, die ihr Leben in uns weckt. Das ist der Schatz der Heiligen. „An die Stelle ausschließender, sachlicher Stellvertretung wird die umschließende, personhafte gesetzt" (33). Auch hier auf Erden verdient man nicht mehr für andere in selbstsüchtiger Werkerei, sondern in selbstlosem Hingeben. So ist die „communio sanctorum" teils die Bezeichnung für die Gemeinde, teils für die Gemeinsamkeit der Heilsgüter. Beide Bezeichnungen fallen aber so zusammen, daß mit dem ersten das zweite notwendig gegeben ist (41). A. findet diesen Liebesgedanken Luthers verankert in seiner Auffassung der Theologie als „theologia crucis". Am Kreuz entsteht für den Christen alles: die gläubige Verzweiflung wie auch die hingebende Liebe, wie sie Christus am Kreuz übte: die Liebe zu Sündern, Unwürdigen und Verfolgern. In Gegensatz zum aristotelischen Begriff, der als den Grund der Liebe die Liebenswürdigkeit hinstellt, stellt Luther den Begriff der Agape Jesu, die nicht durch das Objekt, sondern nur durch das Subjekt bestimmt ist. Sie ist nicht wie der Eros in den Vorzügen des Bruders begründet, sondern im Brudersein allein. Wir lieben ihn, weil Gott ihn liebt. Und das ist eben Gottes größte Liebe, daß er solche liebt, die der höchsten Liebe nicht würdig sind. Es ist so ein klaffender Unterschied zwischen Luther und Richard von St. Viktor, der eine zweite Person in der Gottheit fordert, weil diese einen Gegenstand haben muß, die ihrer größten Liebe würdig ist. Nein, je verachteter, je kleiner der ist, der geliebt wird, desto größer ist die Liebe.

Das sind Gedanken, die auf den ersten Blick blenden. Und doch war für einen hl. Paulus das höchste Liebesmotiv gerade das Größte, was er sich denken konnte, Christus. Die Liebe Christi drängte ihn, und aus Liebe zu ihm nahm er sich der Armen an. Das wäre also vollendeter Eros und keine Agape gewesen! Der katholische Liebesgedanke ist daher solid verankert in der Heiligen Schrift und nicht eine Entstellung. (Vgl. z. B. Mausbach, Die katholische Moral 199 ff.) Gott kannte unsere wahre Menschennatur. Daher hat er die Liebe begründet auf festem rationalen und nicht nur „irrationalen" Grund, d. h. auf der Liebenswürdigkeit des zu Liebenden, sei es daß er als Gott selber groß und liebenswürdig ist, sei es daß er als Gottesgeschöpf unsere Liebe auch in seiner Armseligkeit verdient. Das ist kein Egoismus, sondern selbstlose Gottes- und Christusliebe. — Auch der Verdienstgedanke, auch die Lehre vom Kirchenschatz hat, recht gesehen, nichts Egoistisches. Es ist ja nicht unser Verdienst, sondern letztlich Christi Verdienst, auf das wir vertrauen. Dies hebt das Trienter Konzil klar hervor: „. . . absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona" (sess. 6, cap. 16). So kann dieser Gedanke, daß wir mit Christus für den Bruder leiden und arbeiten können, nur die Liebestat vergrößern und vermehren. Die katholische Kirche beweist es in ihrer Geschichte! H. Weisweiler S. J.

Schilling, Otto, Lehrbuch der Moraltheologie. 2 Bde. gr. 8°
1. Bd.: Allgemeine Moraltheologie (XIII u. 387 S.); 2. Bd.: Spezielle Moral-

theologie (VII u. 692 S.). München 1928/29, Max Hueber. 1. Bd. *M* 9.50; geb. *M* 12.—; 2. Bd. *M* 18.50, geb. *M* 21.50.

Das Buch ist ein neuer Beweis der wissenschaftlichen Gründlichkeit und Allseitigkeit des Verfassers; es zeigt gleiche Vertrautheit mit den großen Scholastikern wie mit dem neueren Schrifttum. Nicht nur Fragen wesentlicher Natur, die von dem Wandel der Verhältnisse wenig berührt werden, kommen zur Behandlung, auch eine Reihe moderner, den neuzeitlichen Wandlungen und Auffassungen entstammender Probleme werden eingehend erörtert und beurteilt. Der 1. Band behandelt nach einer längeren Einführung „die Lehre von der sittlichen Ordnung", und zwar in den drei Abschnitten: 1. die Grundverhältnisse der sittlichen Ordnung (es ist der Traktat: De actibus humanis et de habitibus, de normis et de essentia moralitatis); 2. die Verletzung der sittlichen Ordnung durch die Sünde; 3. die Wiederherstellung durch Christus (Gnadenhilfe, Sakramentenlehre). Der 2. Band bringt „die Lehre vom sittlichen Leben oder die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung durch den einzelnen und die Gesellschaft", und zwar in Erörterung der drei Pflichtenkreise: der Pflichten gegen die eigene Persönlichkeit; der Pflichten gegen Gott (Pflichten des religiösen Lebens); der Pflichten gegen andere (Pflichten des sozialen Lebens): des einzelnen gegen den einzelnen; des einzelnen zur Gemeinschaft und umgekehrt.

Sch. kommt an verschiedenen Stellen auf den Unterschied zwischen natürlicher Ethik und Moraltheologie bzw. auf deren übernatürlichen Charakter zu sprechen. Zwei Momente wären hier vielleicht noch etwas ausführlicher zu behandeln. Das eine ist die Bedeutung der seinshaften Gnadenerhebung für die sittliche Einstellung des Menschen. Von nichtkatholischer Seite wird hier mitunter der auf einem Mißverständnis beruhende Einwand erhoben, es werde das Letzte und Entscheidende in der sittlichen Einstellung des Menschen zu seinem ewigen Ziel und das Letztunterscheidende zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit in ein physisches Sein (in die qualitas physica gratiae sanctificantis) hineinverlegt, während es doch für jeden einleuchtend sei, daß „Sittlichkeit" und „sittliche Einstellung" eines Menschen etwas Gesinnungsmäßiges besage, und zwar gerade im Gegensatz zum bloß Physisch-Seinshaften. Die Grundsätze zur Lösung bietet das Buch an verschiedenen Stellen (z. B. n. 14 f., n. 176—180); es wäre nur ergänzend die Anwendung auf den vorgelegten Einwand beizufügen. — Das andere Moment betrifft die Bedeutung der Kirche und der kirchlichen Autorität für die Sittenlehre und das sittliche Leben. Sch. kommt darauf zu sprechen am Anfang des 1. (n. 20) und am Ende des 2. Bandes (n. 529—530). Es melden sich heute vereinzelt Stimmen und Bestrebungen, die die Betätigung der hierarchischen Autorität und ihrer Träger auf das rein Grundsätzliche und Normhafte des sittlichen Lebens einengen und ihr die Zuständigkeit zur autoritativen Beurteilung der angewandten Sittlichkeitsnormen bei den sog. Tatsächlichkeitsfragen, z. B. der Politik, Wirtschaft und Kultur, mehr oder weniger absprechen möchten, da hier die gebildeten katholischen Laien, denen die einschlägigen Fachkenntnisse vertrauter seien, die geeigneteren Beurteiler, auch der sittlichen Seite dieser Fragen, abgäben. Es wäre wohl zweckmäßig, sich etwas eingehender mit dieser irrtümlichen Auffassung auseinanderzusetzen. Sie verwechselt die Notwendigkeit, für die Beurteilung der Fachseite eines Falles das fachmännische Urteil von Sachverständigen einzuholen und zu beachten, mit der Notwendigkeit, auch deren sittliches Urteil über die sittliche Seite gelten zu lassen; sie verwechselt ferner das private mit dem amtlich-autoritativen Urteil über die sittliche Seite dieser sog. „Tatsächlichkeiten". Letzteres steht nicht dem katholischen Laien, sondern ausschließlich der kirchlichen Autorität zu.

Ob wirklich zutrifft, was Sch. bezüglich des Probabilismus im Verhältnis zum Probabiliorismus sagt, möchte ich bezweifeln. S. 174 Abs. 1 heißt es: „Solange das Gewissen eine subjektive Regel bleibt und die sittliche Wahrheit für uns die subjektiv erfaßte Wahrheit ist, müssen wir annehmen, daß für die wahrscheinlichere Meinung zugunsten des Gesetzes oder der Freiheit die Vermutung steht." Daß das sichere subjektive Gewissen für den einzelnen Menschen die praktisch entscheidende Norm ist, kann nicht bezweifelt werden; daß das gleiche vom wahrscheinlicheren subjektiven Gewissen im Gegensatz zur conscientia solide et positive probabilis tantum gilt, muß wohl erst bewiesen werden. Wollte man es damit beweisen, daß man überhaupt vom wahrscheinlicheren und auch als solchen erkannten Urteil behauptet, es sei der Wahrheit auch objektiv näher oder müsse wenigstens vom Urteilenden für der Wahrheit näher angesehen werden, so würde man den wesentlichen Unterschied zwischen sicherer und bloß wahrscheinlicher (inklusive wahrscheinlicherer) Erkenntnis übersehen. Beim wahrscheinlicheren Urteil kann die objektive Wahrheit auf der andern Seite sein, und wenn die andere Ansicht positive et solide probabilis ist, besteht hierfür nicht nur die Möglichkeit, sondern eine positive Wahrscheinlichkeit. Dieser Sachverhalt ist dem Urteilenden auch subjektiv bekannt und bewußt. Damit ist aber das Urteil ausgeschaltet: Objektiv kommt die wahrscheinlichere Ansicht sicher der Wahrheit wenigstens näher, auch wenn sie sich nicht einfach mit ihr deckt. Will man aber sagen: ganz unabhängig von der Frage, auf welcher Seite die objektive Wahrheit (bezüglich der in Frage stehenden Einzelverpflichtung) nun liege, sei der Mensch gehalten, der zugunsten des Gesetzes sprechenden wahrscheinlicheren Meinung zu folgen, so ist man hierfür einen zwingenden Beweis zu bringen schuldig. Aber weder ein praeceptum positivum Dei noch ein argumentum evincens ex natura rei ist bisher für diese Behauptung aufgewiesen worden. Ich glaube nicht, daß die Berufung Sch.s auf das Gewissen als die entscheidende subjektive Norm hieran etwas ändern wird.

Der geschichtliche Rückblick über die Auffassung vom „Eigentumsrecht" bei den Vätern und den großen Scholastikern (2. Bd., S. 57 ff.) dürfte heute von besonderem Interesse sein. Im wesentlichen sind die Gedanken aus früheren Arbeiten des Verfassers bereits bekannt; aber es ist zu begrüßen, daß sie hier in den Hauptlinien in das Ganze einer Moraltheologie eingefügt sind. — Die vor einigen Jahren sehr akute Frage des sog. „schuldlosen Abfalles vom Glauben" auf seiten eines Katholiken behandelt der Verfasser nur kurz (2. Bd. S. 100 f.); es berührt wohltuend, daß er (soweit ich verstehe) diese Frage für einen Katholiken verneint, der einmal zur vollen Erkenntnis der Wahrheit gekommen ist und tut, was ihm zu tun obliegt. Es ist die übernatürliche Gnadenhilfe und die der übernatürlichen Heilsordnung entsprechende Vorsehung, die dann einen Abfall verhindert.

Auf noch weitere Einzelheiten einzugehen, ist nicht möglich. Gerade der 2. Band bietet indes eine überreiche Fülle des Stoffes; dazu ist die Darstellung hier mitunter sehr gedrängt und knapp, so daß nur ein eigentliches Studium dem Leser erschließt, was der Verfasser mit seinen wenigen Worten sagen will. Es dürfte aber kaum eine moderne Frage auf dem Gebiete der Moral geben, die nicht wenigstens kurz berührt wird, und zu deren Beantwortung nicht die entscheidenden Prinzipien aufgewiesen werden; hier verdienen die Abschnitte über die Familie als Urform der Gesellschaft (S. 570 ff.) und über die Pflichten der Eheleute (S. 574 ff.) noch besondere Beachtung. Fr. Hürth S. J.

Grabmann, Martin, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken: Sitzungsberichte der Bay-

rischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. und hist. Klasse 1928, 5. Abh. 8° (120 S.).

Wenn das Problem der Aristotelesübersetzung im Mittelalter nach den Hauptlinien geklärt ist, so gebührt nicht an letzter Stelle G. unser Dank dafür. Der Einzelfragen gibt es freilich noch die Menge. G. faßt nun im 1. Teil dieser Studien eine Reihe von Ergebnissen zusammen, die seit Erscheinen seiner Forschungen gezeitigt sind, und erweitert dieselben durch seine Funde in spanischen Bibliotheken um ein Bedeutendes. Es sei z. B. hingewiesen auf die erste handschriftliche Bezeugung dafür, daß Wilhelm von Moerbeke die griechisch-lateinische Übersetzung der Meteorologica verfaßt hat, auf weitere Hss. der Übersetzungen von De animalibus und der Abbreviatio des Avicenna, auf das Datum 1266 der Übersetzung des Simpliciuskommentars zu den Kategorien, auf eine Hs. der Metaphysica vetus in Cod. VII C. 2 n. 427 der Kgl. Bibliothek zu Madrid. — Ich füge als weitere, bisher unbekannte Hs. hinzu Cod. 114 (E. 3. 5) des Corpus Christi, College zu Oxford ff. 258^{r}—266^{r}. Der Text ist jedoch nicht vollständig. — Noch eine mehr nebensächliche Bemerkung: G. hat sich leider durch die zuversichtliche Behauptung Thérys, alle hätten das Datum für den Abschluß der Übersetzung von De historia animalium fälschlich nach 1260 verlegt, während es 1259 unserer Zeitrechnung sei, in die Irre führen lassen. Die allgemein und früher auch von G. gegebene Datierung ist vollauf berechtigt, denn niemand denkt doch bei Moerbeke an Pisaner Stil.

Im 2. Teile bearbeitet G. ein Gebiet, das er in den letzten Jahren mit wachsender Vorliebe in Angriff genommen hat, nämlich die Kommentierung des Aristoteles vonseiten der Artisten. Er kann feststellen, daß der von Pelzer gefundene Meteorologiekommentar mit den Auszügen aus Alfredus Anglicus wirklich dem Engländer Adam Bocfield angehört, ebenso ein Kommentar zu De coelo et mundo in Cod. Urbinas 206, in Cod. I/IV des Kollegs Sant' Isidoro zu Rom und in einer Hs. der Laurentiana (S. Croce Pl. 13 sin Cod. 7) (S. 48 f.). — Auf Grund einer Einsicht in Cod. 241 des Balliol College zu Oxford, den G. nur nach dem Katalog erwähnt, kann ich mitteilen, daß dieser Metaphysikkommentar des Adam Bocfield zur arabisch-lateinischen Übersetzung, mit dem Incipit „Supposito ut vult Avicenna et etiam Algazel quod subiectum huius philosophie sit ens in quantum ens", sich anonym in Cod. 416 der Bibliothek von S. Antonio zu Padua (saec. 13) und zum Teil auch in Cod. Laur. 13 sin 7 vorfindet. Außerdem enthält Cod. 313 des Balliol College De sensu et sensato des gleichen Verfassers. Auf einen andern englischen Kommentar, der bisher so gut wie unbekannt war, mache ich aufmerksam: Johannes Didneshale (Dinsdale bei Durham). Seinen großangelegten Kommentar zur Metaphysik und Ethica vetus (Bruchstück) aus dem Jahre 1283 entdeckte ich in Cod. C IV 20 der Kathedralbibliothek zu Durham [membr. ff. 258, 24, 2 × 16,8 cm (2 col.), saec. 13]. Das Incipit lautet: „Sicud dicit Philosophus in 4° Metaphisicorum versus finem omnia terminata sunt." De anima des gleichen Verfassers ist in Cod. 311 des Balliol College, De anima und De animalibus in Cod. 33 des Oriel College zu Oxford enthalten.

Es ist G. weiterhin gelungen, Kommentare des Wilhelm von St.-Amour, der bisher nur durch seine Schriften im Mendikantenstreit bekannt war, zu den Analytica priora und posteriora festzustellen und vor allem Kommentare des Heinrich von Gent in Fragenform zur Metaphysik und zu De causis und einen Kommentar des Petrus Hispanus, von dessen Werk De anima G. bereits an anderem Orte gesprochen hat, zu De animalibus. Hoffentlich gelingt es, wenigstens den einen oder andern dieser Kommentare durch den Druck allgemein zugänglich zu machen. In Betreff des Traktates De gradibus formarum, den G. in Cod. h. II 1 des Escorial feststellte, kann ich auf den Beitrag: Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, in Xenia Thomistica III 271, verweisen, wo eine Reihe weiterer Hss. genannt werden.

Die Autorschaft des Johannes von Faenza ist noch nicht gesichert, da in Cod. VII C 47 der Nationalbibliothek zu Neapel ein „quidam de praedicatorum ordine Anglicus" als Mitbewerber auftritt. Fr. Pelster S. J.

Alès, A. d', Thomisme: Dictionnaire Apologétique Fasc. 24, Paris 1928, 1667—1713.

Die Arbeit gibt einen historischen Überblick über die nach dem Tode des hl. Thomas entstandenen Kontroversen und über die neueren Empfehlungen seiner Lehre. Zugleich möchte sie die bekannten 24 Thesen erklären und in der Lehre von der Unio hypostatica ein Beispiel der Methode des Heiligen bieten. Ihr Wert liegt nicht in neuen Ergebnissen, sondern in der klaren Darstellung des Thomismus, wie er in der Schule Terrien-Billot-Mattiussi aufgefaßt wird. Im historischen Teil sind dem Verfasser, der fast ganz auf französischer Literatur aufbaut, einige Unrichtigkeiten unterlaufen, die man aber mit Hilfe von Ueberweg-Geyer und von neueren Arbeiten leicht verbessern kann. Ich beschränke mich deshalb darauf, die eine oder andere mehr grundsätzliche Abweichung in den Auffassungen zu berühren. Obgleich der Verfasser in seinem Urteil über die verpflichtende Kraft der 24 Thesen recht maßvoll ist, scheint mir doch die positive Auslegung derselben nicht ganz gelungen. Die Kirche hätte das „metaphysische System" des Heiligen zu ihrem eigenen gemacht und ihm durch die Veröffentlichung der 24 Thesen ihre „préférences" gegeben. Das ist zweideutig. Wenn es in „Studiorum ducem" heißt, die Kirche habe die Lehre des Heiligen zu ihrer eigenen gemacht, so besagt dies im Zusammenhang keineswegs, die Kirche habe sein metaphysisches System — in seinem Unterschied zu andern Systemen der christlichen Scholastik — zu ihrem eigenen gemacht. Vielleicht darf hier auch bemerkt werden, daß es methodisch weniger richtig scheint, wenn manche bei Erklärung des Wortes principia in CJC 1366 § 2 und in „Studiorum ducem" fast ausschließlich die 24 Thesen der Studienkongregation heranziehen, nicht aber die in erster Linie maßgebenden Erklärungen des unmittelbaren Gesetzgebers und den finis legis. Aus „Angelici doctoris" Pius' X. und „Studiorum ducem" geht aber hervor, daß die Kirche den Studierenden nicht die thomistischen Prinzipien, insofern diese von der doctrina communis anerkannter katholischer Lehrer abweichen, vorschreiben wollte, sondern jene philosophischen Prinzipien des hl. Thomas und der großen Mehrzahl der Scholastiker, die für die Begründung und Verteidigung des Glaubens erforderlich sind. Eine solche Interpretation entspricht der ganzen Tradition des kirchlichen Lehramtes, der ausführlichen Begründung Pius' X. und der klaren Einschränkung Pius' XI. Durch die Erklärung der Kongregation ist nur gesagt, daß die 24 Thesen, von denen die eine oder andere früher als mit dem Glauben nicht vereinbar bekämpft wurde, nichts Glaubenswidriges enthalten. Die Frage, ob nicht einzelne Thesen möglicherweise unrichtig seien, oder ob nicht andere Thesen mit der Glaubenstradition besser übereinstimmen, bleibt gänzlich unberührt. Wenn unmittelbar über ihre Wahrheit etwas ausgesagt werden sollte, wie kann dann derselbe Papst Benedikt XV. ausdrücklich gestatten, daß eine direkt entgegengesetzte These als wahr verteidigt werde? und wenn sie kraft des Dekretes als besser vereinbar mit dem Glauben erklärt wurden, wie kann dann Papst Pius XI. den Lehrern und Studierenden volle Freiheit geben, diejenige Ansicht einer anerkannt katholischen Schule zu wählen, die ihnen besser begründet scheine?

In Betreff des realen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein, der nach dem Verfasser zwar nicht das Fundament, aber der Schlußstein des Gewölbes ist, ohne den es einstürzt und das Haus unbewohnbar wird, dessen Gegner zwar noch Philosophen genannt werden dürfen, was andere Thomisten bestreiten, aber sich hier in jeder Hinsicht eines metaphysischen Widerspruches schuldig machen, sei nur eines bemerkt: In der viel erörterten

Frage, ob Thomas einen solchen „realen" Unterschied annehme, haben die Anhänger dieser Distinktion, wenn ich von rühmlichen Ausnahmen wie Grabmann und Roland-Gosselin absehe, mehr mit Machtsprüchen und Wiederholung der gleichen Behauptung gearbeitet als mit wissenschaftlichen Untersuchungen. Der Spruch von Tiphanus (Sp. 1686): „Id enim vel negare vel in dubium revocare hominis est aut impudentis aut in eius doctrina peregrini", den die skotophobe „Fede e Ragione" triumphierend nachschreibt, mag früher einen Beweis ersetzt haben, heute wohl kaum. D'A. führt die von Grabmann mit großer Zurückhaltung gegebene Begründung als peremptorischen Beweis an. Er übersieht aber, daß unterdessen ein Ring nach dem andern aus dieser Kette herausgebrochen wurde. Über Roland-Gosselin vergleiche Schol 3 (1928) 264—266. Wäre es nicht endlich an der Zeit, die eigenen Beweise im Lichte des ganzen Thomas und der Terminologie, wie sie z. B. bei Alexander von Hales und Albert sich findet, zu überprüfen und die bekannten Gründe der Gegner nicht durch eine vornehme Handbewegung, sondern durch eine wissenschaftliche Untersuchung zu widerlegen?

Als Beispiel der Methode des hl. Thomas ist merkwürdigerweise die Erklärung der Unio hypostatica in der Auffassung Capreolus-Terrien ausgeführt. Das ist wenig glücklich; denn kaum eine Erklärung entfernt sich so weit von Thomas als gerade diese. Ihre Anhänger beachten viel zu wenig einen fundamentalen Unterschied: Durch das „esse" wird das Suppositum aktuiert, wird zu einem wirklich Existierenden; das Sein ist aber keineswegs die „formalis ratio suppositi". Diese besteht nach Thomas in der „omnimoda distinctio ab alio", in der „incommunicabilitas" oder positiv „in eo quod sit subsistens distinctum omnia comprehendens quae in re sunt", in einer „totalitas", einer „completio", einer „habitudo rei particularis ad naturam communem, in quantum in ea subsistit" (vgl. Sent. l. 1, d. 23, q. 1, a. 3; l. 3, d. 5, q. 1, a. 3; d. 5, q. 2, a. 1; d. 6, q. 1, a. 1). Wenn man diesen begrifflichen Unterschied beachtet, dann bleibt es möglich, daß ein zweites substantiales Sein in ein Suppositum aufgenommen wird. Die weit ausgeführte Analogie zwischen Einheit des „esse", Unio hypostatica und Einheit der Form versagt gerade im entscheidenden Punkte. In der Lehre von der Einheit der Form betont Thomas, daß zu einem „esse completum suppositi" keine höhere substantiale Form hinzutreten kann. Ganz ebenso behaupten mit Thomas alle Erklärer der Unio hypostatica, daß der „homo" mit seinem „esse completum suppositi" nicht aufgenommen werden kann (vgl. Sent. l. 3, d. 5, q. 3, a. 2; d. 12, q. 1, a. 1; S. th. 3, q. 16, a. 7), wohl aber die „natura humana" mit ihrem Sein. Das Prinzip: „Cuicumque formae substruitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens", hat also mit unserer Frage nichts gemein. Noch mehr gilt dies von dem als entscheidend angeführten Texte (S. th. 3, q. 17, a. 2 ad 2): „Illud esse aeternum filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a filio Dei in unitatem personae." D'A. hätte beachten müssen, daß es „hominis" heißt, nicht „humanae naturae". — Die folgende Antwort ad 4, nach der auch in Christus die Seele dem Körper das „esse" gibt, wäre gleichfalls zu beachten. Die Erwiderung endlich auf meine Ausführungen über die Entstehungszeit der Quaestio De unione verbi (ArchPhil 3, 204—229), die d'A. „constructions tout à fait branlantes" und „une hypothèse entièrement gratuite" nennt, hat er sich doch gar zu leicht gemacht. Ich bemerke nur: 1. Daß die Frage während der zweiten Pariser Lehrzeit disputiert wurde, ist für den Historiker, der auch die einschließlichen Zeugnisse der Hss. zu werten versteht, keine haltlose Hypothese, sondern gut begründet. — Zu den früher genannten Hss., welche „De unione verbi incarnati" ausdrücklich zu den „Quaestiones de virtutibus" rechnen, kann ich jetzt noch hinzufügen Cod. Amplonianus (Erfurt) Fol. 319 (saec. 14 in.) f. 252^{r} und Cod. 279 der Uni-

versitätsbibliothek Innsbruck (Stams) (saec. 14 in.) f. 170r. — D'A. hat zudem das ausdrückliche Zeugnis der ältesten Kataloge überhaupt nicht beachtet; ebensowenig die Tatsache, daß auf weite Strecken zwischen Quaestio und S. th. 3 die engste, vielfach wörtliche Berührung besteht. 2. Die deductio ad absurdum, derzufolge Thomas in allerkürzester Zeit eine radikale Änderung seiner Meinung hätte vollziehen müssen, beruht auf einer Unterstellung, die mir nie in den Sinn gekommen ist. Es handelt sich nicht um irgendwelchen Bruch in der Auffassung selbst, sondern nur um eine Präzisierung zweier Termini: des „unum neutraliter" und des „unum esse", die bereits in der S. th. 3, q. 17, a. 1 ad 7 für das „unum neutraliter" begonnen hat und in der Quaestio für beide Termini durchgeführt ist. Auf meine Begründung ist d'A. überhaupt nicht eingegangen. Fr. Pelster S. J.

Alès, A. d', Providence et libre arbitre. kl. 8° (VII u. 321 S.) Paris 1927, Beauchesne. *Fr* 14.—

Das vorliegende Werk ist nicht nach einem einheitlichen Plane gearbeitet, sondern faßt eine Reihe von — überarbeiteten und gekürzten — Aufsätzen zusammen, die d'A. in den letzten zehn Jahren in einer Auseinandersetzung mit Garrigou-Lagrange in verschiedenen Zeitschriften über das Problem vom Zusammenwirken Gottes mit der menschlichen Freiheit veröffentlicht hatte. Wie man nun auch immer über die Zeitgemäßheit des Wiederauflebens der Kontroverse in dieser Form denken mag: jedenfalls kann d'A. mit Recht betonen, daß von den beiden nicht er der erste Angreifer ist. Denn Garrigou-Lagrange war es, der 1915 in seinem Werke „Dieu" gegen den Molinismus die schwersten Anklagen erhob und dadurch d'A. zwang, in einem Aufsatze: „Science divine et décrets divins, à propos d'un livre récent" (RechScRel 1917), den angegriffenen Molinismus zu verteidigen. In diesem Artikel (dem 1. Kapitel des vorliegenden Buches) sucht er gegen die Entstellungen Garrigou-Lagranges das Wesen der scientia media (die er S. 43 als „une province à part dans la science de simple intelligence" faßt) klar herauszuarbeiten. Auf Garrigou-Lagranges Gegenartikel und -broschüre „Une nouvelle mise en valeur de la science moyenne" antwortete d'A. mit der umfangreicheren Abhandlung „Autour de Molina" (= 2. Kapitel des vorliegenden Buches). Hier widerlegt er mit geistvoller Klarheit die drei Anklagen Garrigou-Lagranges: die scientia media enge die allgemeine Ursächlichkeit Gottes ein, verlege eine gewisse Passivität in den Actus purus und zerstöre die menschliche Freiheit. — Die Kapitel 3—6 geben in Überarbeitung die Artikel wieder, die in dieser Zeitschrift bereits besprochen wurden (Schol 1 [1926] 618; 2 [1927] 616 f.).

Große Beachtung verdient eine Entdeckung, die d'A. im Anhang des Buches unter dem Titel „Laynez et Molina" bringt (zuerst als Aufsatz in den RechScRel 1920 erschienen). Der bekannte Verteidiger des Bañez, Thomas de Lemos O. P., berichtet in seiner „Panoplia gratiae" (p. I, tr. VII, c. 20) über die 6. Sitzung des Trienter Konzils: „Ex actis eiusdem Concilii, quae Romae asservantur, quae ex particulari commissione vidimus et legimus . . ., illud etiam ultimo notaverim, quod folio 133 habetur. Pater Laynez et duo alii, loco illorum verborum: ‚liberum arbitrium excitatum et motum' dicebant non ‚liberum arbitrium motum', sed ‚mens, i. e. intellectus, excitata et mota' poneretur; ut appareat quam antiquitus ii Patres negent motionem veram, qua Deus voluntatem movet ad agendum." Auf die Autorität des Lemos hin, der es ja mit eigenen Augen in den Konzilsakten gelesen hatte, wurde dieser Bericht drei Jahrhunderte lang gegen die Molinisten ausgespielt als Beweis dafür, wie sie ihre Verschwörung gegen die Allherrschaft Gottes von langer Hand vorbereitet hätten. Im 20. Jahrhundert wurde er noch um einige genauere Einzelzüge bereichert durch N. del Prado O. P. in seinem Werke „De gratia et libero arbitrio" (Freiburg i. d. S. 1907, Bd. I, S. 315): „Ex . . . actis constat ipsum [Laynez] non

parum insudasse ad hoc quod illa clausula ‚liberum arbitrium motum et excitatum', quae legitur in sess. 6, can. 4, mutaretur in istam aliam: ‚Mens, i. e. intellectus, mota et excitata'. Adeo Molinae discipuli zelo magno zelati semper sunt, ne quid mali forsan contingat libero hominis arbitrio ex parte Dei excitantis et moventis." Die Entdeckung, daß Laynez (1512—1565) ein Schüler Molinas (1535—1600) war, und zwar schon 1546, blieb dem 20. Jahrhundert vorbehalten! — Die sorgfältige Publikation der vollständigen Konzilsakten seitens der Görres-Gesellschaft gestattete d'A. eine Nachprüfung der Glaubwürdigkeit Lemos' in diesem Punkte. Die Akten beweisen nun, daß das Eingreifen Laynez' sich überhaupt nicht auf den Kanon 4 der 6. Sitzung, sondern auf das Schema des Kapitels 6 der gleichen Sitzung bezog, in dem es anfänglich hieß, der Wille werde durch die Gnade beeinflußt, um zu glauben und Buße zu tun. Dagegen machte Laynez geltend, es werde der intellektuelle Charakter des Glaubensaktes nicht genügend gewahrt, wenn man bei ihm nur von einer „excitatio voluntatis" statt „mentis" oder „intellectus" spreche, während er beim Akt der Buße die Formulierung „excitatio voluntatis" für entsprechend hielt. Das leuchtete den Konzilsvätern so sehr ein, daß das ganze Kapitel 6 nach dem Vorschlage des Laynez neu bearbeitet wurde. „Ce canard théologique", schließt d'A. S. 284 diese Studie, „a volé trois cents ans. Il était temps de lui couper les ailes." — Dieser exakte Nachweis der Unglaubwürdigkeit des Lemos ist deshalb so wichtig, weil sein anderes Werk, die „Acta omnia congregationum . . .", trotz der kategorischen Erklärung Innozenz' X. (nullam omnino esse fidem adhibendam, neque . . . allegari posse vel debere) immer noch gegen die Molinisten ausgenützt wird (so z. B. noch 1921 in dem „Beitrag zur Geschichte der Congregationes de Auxiliis" von dem jansenistischen Pfarrer C. G. van Riel). Wie immer man sich nun auch zur Frage der Interpretation des obigen Dekretes stellen mag (nach den Antimolinisten hat Innozenz nur sagen wollen, die Akten könnten gerichtlich nicht als authentische Urkunde gewertet werden), auf jeden Fall ist durch die Entdeckung d'A.' die Glaubwürdigkeit des Lemos als rein historischen Zeugen aufs schwerste erschüttert worden.

D'A. lehnt es — in Übereinstimmung mit der Grundhaltung aller großen Jesuitentheologen seit Bellarmin und Valencia — entschieden ab, als „Schüler Molinas" charakterisiert zu werden. Molina ist kein „Schulhaupt"; denn „wir haben keinen andern Lehrer als den hl. Thomas" (162); er will deshalb auch nicht Partei ergreifen für Bañez oder Molina, die er beide für „loyale Kommentatoren des hl. Thomas" hält; „es wäre ungerecht, ihnen diesen Titel zu bestreiten" (VI). „La sympathie intellectuelle ne nous inclinait pas précisément vers Molina, mais plutôt vers Bañez. Si, à cette inclination de nature, s'était ajouté le poids d'une tradition de famille, nous aurions pu aisément nous endormir dans une pensée banné-sienne, sans prendre la peine de la confronter avec celle de saint Thomas" (VII). Wenn d'A. in der vorliegenden Kontroverse im wesentlichen sich dem Erklärungsversuche Molinas anschließt, so nur deshalb, weil Molina in dieser Frage tiefer als andere in die Gedankenwelt des Doctor communis eingedrungen ist. — D'A. hält außer dem „concursus simultaneus" noch eine besondere „praemotio (naturalis) indifferens" für notwendig, damit die Zweitursache handeln könne. Doch gesteht er selbst (107), daß seine Übereinstimmung mit Molina, wie ihm ein erneutes Studium einiger Texte gezeigt habe, vollständiger (plus réel) sei, als er gedacht hätte.

Mit d'A. (S. V) wünschen auch wir, daß Garrigou-Lagrange das vorliegende Werk durch einen parallelen Sammelband ergänzen möge. D'A. spricht (47) die Hoffnung aus, das Studium der älteren Thomisten werde Bañesianer und Molinisten dahin führen, sich gegenseitig ein wenig zu verstehen und milder zu beurteilen. Das gilt unseres Erachtens in noch höherem Grade für die archivalisch-historischen Studien über die Vor-

geschichte und Entstehung der Gnadenkontroverse. Hier können sie sich durch Veröffentlichungen aus den beiderseitigen Ordensarchiven zu fruchtbarer, sich gegenseitig ergänzender Forschungsarbeit zusammenfinden.

Dem gedankentiefen und zugleich anregend-geistvoll geschriebenen Buche d'A.' wünschen wir weiteste Verbreitung. W. Hentrich S. J.

Hessen, Johannes, Das Kausalprinzip. Lex.-8° (291 S.) Augsburg 1928, B. Filser. *M* 16.50; geb. *M* 18.—

Von welcher Bedeutung das Problem ist, das H. in seinem Werke behandelt, bedarf keiner Worte. Nach vorbereitenden Erörterungen über Kausalbegriff, Kausalprinzip, Kausalgesetz und das Gesetz vom zureichenden Grunde, gibt H. im ersten, dem historischen Teil die typischen Auffassungen des Kausalprinzips in der Geschichte der Philosophie, lehnt im zweiten, kritischen Teil jede deduktive, induktive und phänomenologische Begründung des Prinzips ab, um dann im dritten, positiven Teil seine Auffassung zu entwickeln, nach der das Kausalprinzip nichts anderes als ein Postulat ist. Um diese Auffassung zu verstehen, muß man auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen H.s zurückgehen, die für alle seine Gedankengänge grundlegend sind. H. unterscheidet scharf die Seinsordnung, die wir zunächst nur durch die unmittelbaren Erfahrungsgegebenheiten der Innen- und Außenwelt erkennen, von der Denkordnung, die auf den logischen Begriffen und Grundsätzen beruht. Beide Ordnungen sind autonom, decken sich weder ganz noch teilweise (154 ff. 192 ff.). Es erhebt sich nun das „Problem aller Probleme" (225 ff.): Sind die Kategorien und logischen Grundsätze lediglich Denkformen, wie der Phänomenalismus es will, oder sind es Seinsformen, wie es der Objektivismus behauptet? Beide Auffassungen lehnt H. ab. Seine Lösung lautet: Die Kategorien sind „Formen des Verstandes, die ein ‚fundamentum in re', eine objektive Grundlage in der Wirklichkeit haben. Ohne die letztere Annahme würde es nämlich ewig unerklärlich bleiben, wie es kommt, daß uns die Dinge bald zur Anwendung dieser, bald zum Gebrauch jener Kategorien antreiben und anleiten. Damit ist freilich noch keineswegs bewiesen, daß die Kategorien als adäquate Wiedergaben der objektiven Seinsbestimmtheiten der Dinge zu betrachten sind, daß also in ihnen die Struktur des Seins gewissermaßen zur Abbildung gelangt. Ein solches Verhältnis der Gleichheit zu behaupten, dazu sind wir nicht berechtigt. Wir müssen uns hier vielmehr bescheiden und dürfen nur von einer Zuordnung, einer gesetzmäßigen Beziehung zwischen Denken und Sein, Kategorie und Gegenstand sprechen. Der Gegenstand muß eben so beschaffen gedacht werden, daß er uns Anlaß und Anleitung gibt, bestimmte Kategorien auf ihn anzuwenden. Er muß gewisse Bestimmtheiten an sich tragen, die sich als Direktiven für seine kategoriale Bestimmung in unserm Bewußtsein geltend machen. Mehr können wir über sein Sosein nicht ausmachen."

Aus der Anwendung dieses Konzeptualismus auf den Kausalbegriff ergibt sich, daß dieser Begriff zwar „kein adäquates Korrelat, wohl aber eine Grundlage in der realen Ordnung der Dinge hat. Es gibt dort einen Sachverhalt, der uns antreibt und anleitet, die Kategorie der Kausalität auf ihn anzuwenden. Worin das Sosein dieses Sachverhaltes näherhin besteht, darüber können wir nichts ausmachen. Alles, was wir darüber sagen können, ist dies: Jener Sachverhalt stellt sich uns, in die Sprache des Bewußtseins übersetzt, als Kausalität dar. Die Kategorie der Kausalität ist darum mehr als ein Symbol denn als eine adäquate Wiedergabe jenes objektiven Sachverhaltes zu betrachten und zu bewerten." Soweit nun der Kausalbegriff in der angegebenen Weise reale Geltung hat, soweit auch das Kausalprinzip. Die Frage nach der Realgeltung des Kausalprinzips ist darum gleichbedeutend mit der Frage, ob die Realgeltung der Kategorie der Kausalität eine schlechthin universelle ist. Diese Frage

beantwortet H.: „Auch hier müssen wir uns bescheiden. Wir dürfen nicht sagen: Ein ursachloses Geschehen ist undenkbar, sondern nur: Es ist für uns unbegreifbar. Angesichts eines solchen Geschehens würde uns der Verstand stillestehen. Wir ständen vor einem unbegreiflichen Wunder. Aber daß alles Sein begreiflich sein muß, läßt sich nicht mehr beweisen. Es handelt sich hier nicht um ein Axiom, sondern lediglich um ein Postulat." Wie H. das „Postulat-Sein" des Kausalprinzips auffaßt, geht aus seiner Stellung zum Problem der Willensfreiheit hervor. „Das Kausalprinzip lautet: Jedes Geschehen oder Entstehen fordert eine Ursache. An diesem Satz dürfen wir auch richtig festhalten. Es ist nicht notwendig, ihn preiszugeben, um die Willensfreiheit zu retten. Denn diese ist mit dem Kausalsatz wohl vereinbar. Freilich unter einer Voraussetzung, nämlich der, daß jener Satz weder unmittelbar noch mittelbar evident (beweisbar) ist. Wäre er das, dann wäre er allerdings mit der Willensfreiheit schlechterdings unvereinbar. Nun haben wir aber gesehen, daß der Kausalsatz lediglich ein Postulat ist. Dieses Postulat fällt zusammen mit dem Postulat der Begreifbarkeit alles Geschehens. Gerade durch diesen Postulatcharakter läßt das Kausalprinzip Raum für die Willensfreiheit. Denn es besagt jetzt nur dies, daß, wenn ein Vorgang begreiflich, wissenschaftlich erkennbar sein soll, das Kausalprinzip für ihn gelten muß. Es bleibt also durchaus die Möglichkeit bestehen, daß es ein nichtkausales Geschehen gibt, daß also im Bereich des seelisch-geistigen Geschehens das Kausalprinzip nicht gilt. Nicht die Unmöglichkeit, sondern nur die Unbegreifbarkeit nichtkausalen Geschehens wird vom Kausalprinzip behauptet, wenn dieses als Postulat aufgefaßt wird."

Mit diesen Worten gibt H. wohl am klarsten seine Auffassung vom Kausalprinzip wieder. Sie zeigen aber auch die innere Schwäche dieser Auffassung. Zunächst wird tatsächlich die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips, die von H. allen induktiven Begründungen gegenüber so sehr betont wird, geleugnet. Es wird ausdrücklich die Möglichkeit zugegeben, daß es ein Geschehen gebe, das keine Ursache hat, und ein solches Geschehen soll bei einer freien Willensentschließung vorliegen. Es wird unterschieden zwischen einem begreifbaren Geschehen — auf ein solches ist das Kausalprinzip anwendbar — und einem nichtbegreifbaren Geschehen, das ursachlos sein kann. Diese Auffassung H.s ist erklärlich aus dem von ihm aufgestellten Ursachenbegriff. Auf Grund eines einzigen Beispiels gibt er folgende Begriffsbestimmung der „Ursache": „Ursache ist ein Sein, von dem ein reales Müssen ausgeht, ein Sein, das ein anderes reales Sein notwendig macht, das bewirkt, daß ein bestimmtes Geschehnis eintritt" (16). Diese Begriffsbestimmung gilt höchstens für die notwendig wirkende Ursache, die selbstverständlich mit der Willensfreiheit unvereinbar ist. Dieser Ursachenbegriff, der folgerichtig zu der unmöglichen Annahme einer ersten notwendig wirkenden Ursache führen müßte, steht tatsächlich im Widerspruch zur Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips, bei dessen Leugnung „der Verstand stillestehen würde". Er steht um so mehr im Widerspruch zum Verstande, als er ja nur ein Symbol eines objektiven Sachverhaltes ist, der uns in seiner Eigenart schließlich ein ganz unbekanntes X bleibt. Er führt uns somit wenigstens tatsächlich über den Phänomenalismus, den H. so entschieden ablehnt, nicht hinaus. Abgesehen davon bliebe auch bei H. ähnlich wie im Phänomenalismus Kants eine ganz unerklärliche prästabilierte Harmonie zwischen den „Direktiven" in den Dingen, die auf bestimmte Kategorien hinweisen, und diesen Kategorien selbst.

Aber auch in den Realwissenschaften, die nach H. das Kausalprinzip zur aprioirischen Erkenntnisvoraussetzung haben, zur letzten Grundlage,

ohne die sie ihren Sinn verlieren würden, finden die Auffassungen H.s keinen Stützpunkt. Der Gang in den Realwissenschaften ist folgender. Sie stellen auf Grund der verschiedenen Induktionsmethoden zunächst nur die gesetzmäßigen Zusammenhänge in den Vorgängen der Erfahrungswelt fest. Unter Voraussetzung des wirklich allgemeingültigen metaphysischen Kausalgesetzes, dem alles Geschehen unterworfen ist, auch freie Willensentschließungen, läßt sich unter bestimmten Bedingungen feststellen, was in diesen gesetzmäßigen Zusammenhängen kausaler Zusammenhang ist. Diese Feststellungen führen dann zur Erkenntnis, daß die Vorgänge in der Erfahrungswelt fast durchgängig „gesetzmäßig kausal verknüpft sind". Das ist dann das Kausalgesetz im Gegensatz zum Kausalprinzip. Es gilt nur für die Erfahrung, da es sich letztlich nur auf Induktion gründet, und zwar nur so weit, als in der Erfahrung gesetzmäßige und insofern notwendige Zusammenhänge nachgewiesen sind. Das Kausalgesetz findet auf die freien Willensakte keine Anwendung, weil sich bei ihnen keine notwendigen Zusammenhänge nachweisen lassen. Wohl fallen diese aber unter das allgemeingültige Kausalprinzip: „Alles Geschehen fordert eine Ursache." Vom Kausalprinzip unterscheidet sich das Kausalgesetz weiterhin dadurch, daß es auch in der Ursache eine Veränderung annimmt, was keineswegs von jeder Ursache, sicher nicht von der ersten Ursache, gilt. Diese Veränderung der Ursache wird vom allgemeingültigen Kausalprinzip in keiner Weise gefordert. Das Kausalgesetz ist darum kein bloßer Spezialfall des Kausalprinzips, wie H. will, sondern ein wesentlich anderes Gesetz.

Vor allem erweisen sich aber die Grundlagen der ganzen Auffassung als unhaltbar. Das Kausalprinzip wird als „Postulat" aufgestellt, weil sonst „der Verstand stillestehen würde", aber eben als Postulat soll es weder unmittelbar noch mittelbar evident sein. H. bestreitet die von Sawicki aufgestellte Behauptung, daß ohne den Glauben an eine „Vernunft im Dasein" alles Denken und Erkennen sinnlos wäre. Er sagt: „Darin hat Sawicki ohne Zweifel recht, daß allem Erkennen zutiefst ein Akt des Vertrauens, ein Glaube zu Grunde liegt. Es ist, wie unser Autor es ausdrückt, der Glaube an die ‚Befähigung der menschlichen Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit' oder, wie ich sagen möchte, der Glaube an den Sinn der menschlichen Erkenntnis, an das Sinnvolle der menschlichen Erkenntnisfunktion. Worin aber dieser Sinn der Erkenntnis besteht, ob der Realismus oder der Idealismus die rechte Deutung dieses Sinnes gibt, darüber sagt jener Glaube nichts." Wir geben H. recht, daß „jener Glaube nichts darüber sagt", folgern aber daraus, daß eine Zurückführung auf einen „solchen Glauben" in jedem Falle unzulässig ist. Das unüberwindbare Wahrheitsstreben unseres Verstandes verlangt eben die erkannte Übereinstimmung unseres Erkenntnisinhaltes mit dem objektiven Sachverhalt auf Grund objektiv-einsichtiger Erkenntnisgründe, worin eben die Evidenz besteht. Diese Gründe brauchen nicht ausdrücklich und reflex erkannt zu sein; es genügt, daß sie einschließlich und direkt miterfaßt werden. Nur so gibt sich unser Verstand zufrieden. Eine Berufung auf den Verstand darf also nicht im Widerspruch stehen zu diesem Wahrheitsstreben. Das ist aber bei H. noch mehr der Fall als bei Sawicki. Seine Berufung auf den Verstand leugnet geradezu den Verstand.

Die Ansichten H.s haben ihre tiefste Quelle in seinem Konzeptualismus, dessen Grundzüge wir im Beginn wiedergegeben haben. Zu diesem Konzeptualismus kommt H., weil er nur zwischen der singulären und allgemeinen Natur unterscheidet und die absolut betrachteten Naturen, die Grundlagen des gemäßigten Realismus, völlig übersieht. Da in diesem Konzeptualismus, wie früher bereits gezeigt (Schol 4 [1929] 253 ff.), weder die eindeutige Aussagbarkeit noch viel weniger die Allgemeinnotwendigkeit der Prinzipien möglich ist, sind die Auffassungen H.s über Kausalität und

Kausalitätsprinzip durchaus verständlich. Sie führen folgerichtig zum Skeptizismus.

Aus denselben Gründen wird H.s Zurückweisung der Begründung des Kausalprinzips hinfällig. Das Kausalgesetz beruht, wie bereits gezeigt, auf Induktion, das metaphysische allgemeingültige Kausalprinzip auf evidenter, wenn auch mittelbarer Wesenserkenntnis. Die Wesenserkenntnis aber wird durch den „gemäßigten Realismus" ermöglicht. Die Einwendungen, die H. gegen die Ableitung des Satzes vom hinreichenden Grunde macht, wie sie sich in StimmZeit 99 (1920) 428 findet, sind bereits in Schol 2 (1927) 1 ff. widerlegt worden.

Das Kausalprinzip ist auch von ausschlaggebender Bedeutung für die Gotteserkenntnis durch das natürliche Licht der Vernunft. H. geht auf diese Frage im letzten Kapitel seines Werkes näher ein. Seine Ausführungen beruhen aber auf Voraussetzungen, die sich uns schon rein philosophisch als durchaus unhaltbar erwiesen haben. Über die dogmatische Seite dieser Frage vgl. H. Lennerz S. J., Natürliche Gotteserkenntnis (Freiburg 1926); dazu Schol 2 (1927) 94 f. Fr. M. Sladeczek S. J.

Weidauer, Friedr., Zur Syllogistik (Neue psychologische Studien Band 3, Heft 4). gr. 8° (204 S.) München 1928, Beck. *M* 10.—

Das Werk setzt sich aus drei Hauptstücken zusammen: einem eigenen Beitrag zur Neugestaltung der Syllogistik; einer Darstellung und Kritik der Syllogistik des Aristoteles; endlich einer kurzen Kritik der nacharistotelischen Syllogismuslehre. Nach der Einleitung gehört die Syllogistik, wie die Logik überhaupt, in die Denkpsychologie. Als Grund wird unter anderem vorgebracht, das Schließen sei etwas Psychisches; indessen ist auch das ästhetische Gefühl oder der sittliche Willensakt etwas Psychisches, ohne deshalb Ästhetik oder Ethik in Psychologie aufzulösen. Der Grund, weshalb man allgemein die Logik von der Psychologie scheidet, ist bekanntlich: die Psychologie des Schließens fragt nach den wirklich beobachteten Erlebnissen, den Vorbereitungen, auch Umwegen und Irrwegen, um deren Abhängigkeiten festzustellen; dagegen ist das Ziel der Logik, die Formen des richtigen Schließens zu ordnen und ihre Richtigkeit zu beweisen. Dieser mehr nebensächliche Irrtum hat übrigens keinen Einfluß auf die weiteren Ableitungen; abgesehen von sieben Seiten, in denen die Lehre Krügers über die Ganzheitlichkeit des Schlusses gebracht wird, benützt Verfasser die reichen Ergebnisse der Denkpsychologie niemals; es ist nicht einmal zu ersehen, daß er sie kennt; er betreibt reine Logik im alten Sinn.

Hauptstück I stellt 16 Schlußformen auf, ohne Gewähr der Vollständigkeit; etwa nach der Art von: „A ist ein B; die B sind C; also A ist ein C." Da man nicht übersieht, nach welchem Einteilungsgrund die Formen aufgestellt sind, können sie nur als erste Materialiensammlung gelten. Am meisten stört es hier, daß neue Definitionen angewandt werden, die nirgendwo im Zusammenhang erklärt wurden; so wird ein Urteil hypothetisch genannt, in dem es weder Grund noch Folge gibt; es wird ein Unterschied gemacht zwischen „A ist ein B" und „die A sind B", was nach der üblichen Logik dem Sinn nach (also logisch) zusammenfällt. Auf Grund solcher Festsetzungen wird eine Reihe Sätze der traditionellen Syllogistik für Irrtümer erklärt. Indessen solange keine Beweise gebracht werden, liegen hier bloße Behauptungen vor; man wird nach wie vor, Sätze, wie: „ein Quadrat ist ein Parallelogramm" und „das Quadrat ist ein Parallelogramm", für logische Zwecke identisch nehmen; man wird den rein hypothetischen Schluß als wahren Schluß betrachten usw.

Sehr beachtenswert ist Hauptstück II, das in die Lehre des Aristoteles in musterhafter Weise eindringt und manche angegriffenen Punkte rechtfertigt. Die Absicht der ersten Analytik wird befriedigend erklärt. Es ist

irrig, daß bei Aristoteles nur von Begriffen die Rede sei oder von formaler Notwendigkeit. Es wird hingewiesen auf den Doppelsinn des partikulären Urteils: „einige" kann heißen „nur einige" oder „jedenfalls einige". Daß beim notwendigen Satz Aristoteles einen Teil der Behauptung vernachlässige, ist mir aus der kurzen Erklärung nicht klar geworden. Besonders fesselnd ist die ausführliche Kritik einiger Teile dieser Lehre. So soll Aristoteles bei der Umkehrung des Tatsächlichkeitsurteils den Beweis für das Element der Nichtnotwendigkeit vernachlässigt haben; ja für das allgemeine verneinende Urteil sei ein solcher Beweis überhaupt nicht zu führen, deshalb diese Umkehrung falsch. Dieser Irrtum hat Folgen für die Formen der Syllogismen, von denen mehrere für den Fall der Tatsächlichkeits- und Notwendigkeitsurteile unmöglich werden. Diese Behauptungen sind so tiefgreifend, daß eine Nachprüfung dringend erwünscht wäre. Eine Untersuchung mit den Eulerschen Kreisen spricht nicht für sie, wenn ich recht sehe. Übrigens bekämpften schon die Alten die Behauptung des Aristoteles, daß aus dem notwendigen Obersatz und einem nur tatsächlich wahren Untersatz ein notwendiger Schlußsatz folge. Verfasser gibt hierfür sehr eingehende Unterscheidungen, die man bei ihm nachlesen muß.

Im Hauptstück III wird aus der nacharistotelischen Syllogistik einzig die Frage nach dem Schlußprinzip weitläufiger dargestellt. Viele Erklärungen werden mit Recht abgewiesen, wie die Auffassung der Urteile als Gleichungen. Die Umdeutung in Subsumptionsurteile würde ich nicht als unrichtig verwerfen, da der Sinn logisch unverändert bleibt. Die Darstellung der Umfangsverhältnisse durch räumliche Anschauung greift W. nicht selten an; mir scheint sie nur dann zu beanstanden, wenn die Schlußkraft an die Tatsache des räumlichen Elementes gebunden ist; nicht dagegen, wenn, wie gewöhnlich, die räumlichen Verhältnisse nur eine Veranschaulichung für die Begriffsverhältnisse sind. Das Schlußprinzip wird als entbehrlich erklärt. Zum Schließen ist allerdings ein weiterer Gedanke nötig, um aus den Prämissen weiter zu kommen. Die vom Verfasser nicht berücksichtigte Denkpsychologie redet hier von einer Identifizierung des Mittelbegriffes und dem Einfallen der neuen Relation. — Die Arbeit ist ein sehr beachtenswerter Versuch, besonders in ihrem kritischen Teil, in die Grundfragen der Logik des Schließens tiefer einzudringen und einen Fortschritt anzubahnen. J. Fröbes S. J.

Thorndike, E. L., etc., The measurement of intelligence. gr. 8°. (XXVI u. 616 S.) New York, Columbia University. $ 4.—

Eine Experimentaluntersuchung großen Stiles, mit einer großen Zahl Mitarbeiter drei Jahre lang (1922—1925) durchgeführt, über die Grundlagen und Leistungen der Intelligenzmessungen. Als entscheidend für die Höhe des Verstandes gilt die Schwere der Aufgaben, die gelöst werden können. Die Aufgaben wurden in mühsamer Arbeit so abgestuft, daß die Stufen immer gleiche Abstände haben. Wird dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten einer halbstündigen Prüfung unterworfen, so folgt die Variabilität der normalen (Gaußschen) Wahrscheinlichkeitskurve. Auch bei einer Gruppe gleich hoch stehender Menschen gilt dieselbe Regel. Unter solchen Umständen kann man aber die Intelligenztests nach ihrer Schwere in gleichen Abständen sich folgen lassen. Die Zuverlässigkeit dieser wichtigen Befunde muß die Theorie der Fehlerrechnung nachprüfen.

Th. leitet eine neue Art Prüfungsreihen ab, die 4 intellektuelle Leistungen mißt, jede durch viele nach der Schwere abgestufte Aufgaben. Die Leistungen sind: Satzergänzungen (C), arithmetische Aufgaben (A), Verständnis einzelner Worte (V), Verständnis zusammenhängender Texte (D). Die so gemessene Fähigkeit wird als Verstand CAVD bezeichnet. Das Ergebnis von je 10 Aufgaben jeder der 4 Leistungen zeigte fast vollkommene Korrelation mit der Prüfung aller Reihen der Verstandesstufen. Das Er-

gebnis dieser besonders sorgfältigen Prüfung fällt mit dem der üblichen Intelligenzmessungen ziemlich zusammen. Läßt man die relative Schwere verschiedener Aufgaben durch viele Beurteiler schätzen, so ist die Übereinstimmung zwischen den Richtern ziemlich groß, die Richtigkeit dagegen besteht nur im groben; es kommen konstante Fehler vor, die nicht klein sind; beispielsweise wird die Schwere der Satzergänzungen relativ überschätzt. Aus allen Messungen ergibt sich ein Überblick über die Entwicklung der Intelligenz in absoluten Einheiten. Wenn der niedersten Reihe der Aufgaben in gewissen Einheiten der Wert 23 zukommt, dann ist der höchsten Reihe der Wert 43 eigen. Danach hätte das dreijährige Kind schon $^2/_3$ seiner einstigen Verstandeshöhe erreicht. Zu diesem unwahrscheinlich klingenden Ergebnis bemerkt Th., daß die Messungen der tieferen Werte sehr unsicher seien; übrigens könne es auch sein, daß die Größe des Gesamtverstandes nicht nach seiner bloßen Höhe zu bemessen sei, sondern nach der Menge verschiedenartiger Aufgaben, die er bemeistert, und daß diese Zahl mit der wachsenden Höhe unverhältnismäßig zunehme. Ein noch kühnerer Vorstoß ist es, wenn versucht wird, auch den absoluten Nullpunkt der Intelligenz festzustellen, wodurch die Unterschiede der Stufen absolute Werte annehmen. Dafür wird freilich in populärer Weise Intelligenz in weitestem Sinn genommen, mit Einschluß der Erfahrung des Tieres, ja sogar der zweckmäßigen Instinkthandlungen, wobei das Wort Intelligenz keinen Sinn mehr hat. Als der Nullgrenze nahe gilt es, daß ein Tier bittere Nahrung öfter ausspeit, als behält, oder daß es keine eigenen Glieder abbeißt. Hier fehlt die philosophische Grundlage für die Abgrenzung des Intelligenzbegriffes noch völlig.

Neben der Intelligenzhöhe steht die „Weite" des Verstandes; sie wird gemessen durch die Zahl der Aufgaben einer gegebenen Verstandeshöhe, die gelöst werden können. Es mag richtig sein, daß auf höherer Stufe immer mehr solche Aufgaben aufgestellt werden können; dagegen scheint mir die Zahl solcher Aufgaben selbst unbegrenzt groß zu sein. Die Summe aller von einem Menschen lösbaren Aufgaben auf allen Stufen zusammengenommen, nennt Th. den „Flächeninhalt (area) des Verstandes". Zwischen der aus der Schwere bestimmten Höhe des Verstandes und der Schnelligkeit der Lösung fand sich nur eine mittlere Korrelation, so daß man auf die Schnelligkeit bei den Intelligenzmessungen nicht viel geben könne. Der Natur des Verstandes sucht die Untersuchung näherzukommen, ob zwischen den niederen und höheren Verstandesleistungen eine spezifische Verschiedenheit bestehe, etwa die ersteren auf Assoziationen beruhen, die letzteren nicht. Sonderbarerweise war die Korrelation zwischen den zwei Klassen etwa ebenso groß wie innerhalb jeder Klasse für sich. — Hier liegt theoretisch schon die Frage nicht klar. Es könnte jemand denken, der Verstand besitze keine intensive Verschiedenheit, so daß die Verschiedenheit der Verstandesleistungen in verschiedenem Alter auf andere Ursachen zu beziehen sei, wie auf den Umfang der Aufmerksamkeit, die Stärke des Gedächtnisses, erworbene Kenntnisse von Tatsachen und Methoden. Doch ist auch die Vorfrage der Untersuchung hier nicht gelöst, ob die einander gegenübergestellten Klassen von Leistungen wirklich als Typen der höheren und niederen Verstandesleistungen gelten können. Der Hauptgewinn dieser Untersuchung ist wohl der, daß man allmählich die besten Methoden einer zukünftigen Beantwortung kennen lernt. Die Frage, ob durch die Prüfungen die angeborene oder die erworbene Verstandesfähigkeit gemessen werde, erscheint dem Verfasser heute noch unlösbar. Der Versuch Burts, das aus Berechnung der partiellen Korrelationen zu entscheiden, scheint ihm unanwendbar. Das Wachsen der Intelligenz mit dem Alter folgt einer parabolischen Kurve: von 0 ausgehend ist mit $6^1/_2$ Jahren der Punkt 30 erreicht, mit 21 Jahren der Punkt $36^1/_2$. Das Wachstum höre mit 14 Jahren noch nicht auf, sondern werde erst bei 18 oder später unmerklich.

Als Ganzes bedeutet das Buch eine gewaltige Leistung auf dem wichtigen Gebiet der Verstandespsychologie; besonders erfolgreich erwies sich die Benützung der Fehlermethoden. Es wäre zu wünschen, daß gleich umfangreiche Untersuchungen mit den besten bekannten Methoden auch von der deutschen Psychologie aufgenommen würden. J. Fröbes S. J.

Kaibach, Rud., O. M. Cap., Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Ein Versuch zur Grundlegung der Sozialethik (Abhandl. aus Ethik und Moral, herausgeg. von Fr. Tillmann, 7. Bd.). gr. 8° (X u. 228 S.) Düsseldorf 1928, Schwann. *M* 7.—; geb. *M* 9.—

Das Verdienst dieser durch reiche Belesenheit und sorgfältige Quellenangabe sich auszeichnenden Arbeit liegt in dem überzeugenden Nachweis, daß das sozialistische Gesellschaftsideal zuletzt so rein individualistisch ist wie das des Liberalismus. Freilich, wie K. selbst zugibt, werden manche Sozialisten die Beweisführung, soweit sie sich auf die allerdings denkbar individualistischen Neukantianer stützt, als den rechten Sozialismus nicht treffend ablehnen. Wohl hätte er deshalb noch schärfer hervorheben können, daß der Marxismus selbst in letzter Idee, wie noch Lenin beweist, Staat und Recht als außerwirtschaftliche Ideologie absterben läßt, sodaß der Rest die wirtschaftenden Individuen sind wie beim Liberalismus. Das Hauptziel der Arbeit sollte jedoch sein, auch die zeitgenössische katholische, scholastische Ethik, die der Verfasser „solidaristisch" nennt, als sowohl vom Sozialismus wie Individualismus wesenhaft verschiedene „Mitte" darzutun, aber als solche, die in ihrem Schwergewichte noch allzu sehr zum Individualismus hinneige. Statt dessen will K., wie der Titel andeutet, eine mehr selbständige, das Gemeinwohl als etwas „neben" oder „über" dem Individuum Stehendes zum Gegenstand habende Sozialethik grundlegen. Zu dem Zweck legt er die Vergemeinschaftung dar als naturgegebene und zugleich der sittlichen, freien Ausgestaltung des Menschen übergebene objektive, in Gottes Wesen begründete Wirklichkeit; die Materie sind die zur Gemeinschaft wesenhaft gerichteten Menschen, die Form die dadurch geweckten, die Gemeinschaft als ihr Lebensprinzip konstituierenden psychischen, sittlichen Kräfte. Das Ziel, wonach die Form tendiert, ist das „neben oder über" dem Individuum stehende Gemeinwohl, das neben dem Persönlichkeitswohl selbständig mit diesem dem höchsten Ziel, Gott, untergeordnet wird. Die Gemeinschaft — worunter K. fast immer Familie, Staat, Menschheit versteht — ist eine überindividuelle, außer den Individuen existierende Substanz. „Das Soziale ist da, hat reales Dasein, es existiert, es ist komplette Substanz" (44). — Die positiven Ausführungen decken sich vielfach mit denjenigen der vorher stark bekämpften „Solidaristen"; es dürfte schwer sein, aus dem polemischen Teil ein getreues Bild der Gesellschaftslehre etwa des P. Cathrein zu gewinnen; z. B. S. 81 wird der Anschein erweckt, als verlege dieser die „causa formalis" der Gemeinschaft in die Befriedigung der Bedürfnisse der einzelnen; vgl. aber etwa dessen Phil. mor.[14], n. 608 622: die „causa formalis" ist das einigende geistige, sittliche Band, die „iustitia legalis" sowie die notwendig resultierende Autorität. Viele andere Vorwürfe — die sich oft gegenseitig aufheben — erscheinen unbegründet, sobald man das methodische, analytische Vorgehen der Scholastik in Rechnung stellt. Zunächst muß die „societas" definiert werden als „genus", zu dem sowohl die naturgewollten wie die freien Vergemeinschaftungen gehören; gerade deshalb wird bei den konkreten Gemeinschaften, Familie, Staat, von dem konkreten Gemeinwohl gesprochen. Bei den „societates naturales" handelt es sich um Wesensanlagen des Menschen (die ein accidens metaphysicum, nicht logicum sind). Beim Verfasser vermißt man gerade die gesonderte Behandlung und begriffliche Scheidung zwischen den wesentlich verschiedenen Vergemeinschaftungen, ob er sie nach Tönnies oder sonstwie einteile; nach ihm

müßte man die Menschheit für eine „societas" in demselben Sinne halten wie Familie und Staat, und zwar als die höchste. Wo ist da die „causa formalis"? Die Autorität? Thomas bezeichnet (In Pol. Arist. Prol.) den Staat als höchste Ordnung unter den Menschengemeinschaften; „unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima". Gewiß hat der Staat Verpflichtungen, wie gegenüber den Individuen und Familien, so gegenüber den andern Staaten und der Menschengemeinschaft. S. 167, Z. 14 von unten, müßte es statt „iustitia legalis" jedenfalls „distributiva" heißen. In einem Werke über das Gemeinwohl hätte man gerade die Lehre über die „iustitia legalis" und „distributiva" in systematischer Ausführung erwartet; soviel ich sehe, ist die „iustitia distributiva" nie genannt. Ebenso mußte wohl, da Verfasser gerade auch das Christliche in besonderer Weise betonen wollte, die „caritas", in ihrer strengen Verpflichtung wie in ihrer idealen Gestaltung, als bedeutsam für die Gemeinschaft aufgezeigt werden. Selbst in dem sonst verdienstvollen Kapitel über die Kirche tritt dieser Gesichtspunkt nicht systematisch klar hervor. Der Ausdruck: Substanz, Kollektiv-Ich für Gemeinschaften (welche?) ist mindestens mißverständlich; Thomas, In Pol. lib. 4, lect. 3: „est enim politia secundum rationem" . . .; „ordo civitatis" (der Bürgerschaft, Verfassung) ist nach Aristoteles und Thomas die „res publica". Thomas, In Eth. Nic. lib. 1, lect. 1: „Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum" . . .; Familie und Staat sind Wesenheiten der geistig-sittlichen Ordnung, die auf ewig gültigen Anlagen und Beziehungen der Menschen gegenüber Gott und untereinander beruhen. — Als ein fleißiger Beitrag zu einer wichtigen Frage sei das Buch begrüßt. J. Gemmel S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte.

303. Mönnichs, Th., S. J., Klare Begriffe! Lexikon der gebräuchlicheren Fachausdrücke aus Philosophie und Theologie. Für weitere Kreise zusammengestellt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° (189 S.) Berlin und Bonn 1929, Dümmler. Geb. *M* 6.50. — Das Buch will praktischen Zwecken dienen und hat sich allem Anschein nach schon viele Freunde und Benutzer gewonnen. Mit Recht. Es ist erstaunlich reichhaltig, indem es die Gebiete der Philosophie, Dogmatik, Moral umfaßt, dabei auch Stichworte aus der Dogmengeschichte, wie Adoptianer, Apollinaristen, Gomaristen enthält; aus der Sektenlehre, wie Adventisten, Heilsarmee; aus der Soziologie, wie Arbeitsvertrag, Arbeitstarifvertrag. Die Fassung ist kurz und durchweg treffend. Vielfach ist der lateinische Ausdruck beigefügt. In der 2. Auflage ist, so viel ich sehe, der Text unverändert geblieben; jedoch ist ein Verzeichnis lateinischer Ausdrücke neu hinzugekommen, wodurch sich die Zahl der Stichworte noch vermehrt, indem man z. B. jetzt auch mit Hilfe dieser Brücke „acedia" finden kann. Verweise auf das Vorkommen der Ausdrücke im Schrifttum wollte der Verfasser seinem Zweck entsprechend nicht beifügen. Der Druck ist etwas klein. Ohne Zweifel haben wir in diesem Lexikon die Früchte jahrelanger oder jahrzehntelanger Arbeit vor uns. Möge es vielen Nutzen stiften.
Deneffe.

304. Gatterer, Michael, S. J., Das Religionsbuch der Kirche (Catechismus Romanus). In deutscher Übersetzung herausgegeben. Erster Teil. Einleitung und vom Glaubensbekenntnis. Übersetzt von Anton Koch S. J. 8° (199 S.) Innsbruck 1929, Rauch. *M* 2.— Bei vorliegendem Religionsbuche handelt es sich um den „Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. iussu editus", wie sein ursprünglicher Titel lautet. Als Vorlage für die gewandte Übersetzung diente die bei Tauchnitz, Leipzig, erschienene Ausgabe, die genau den Text des in Rom 1566 erstmals gedruckten Originals wiedergibt. Die vom Herausgeber gebotenen Vorbemerkungen über Entstehungsgeschichte und weitere Schicksale des Werkes, meist im Anschluß an Pastors Papstgeschichte (Band 7) und v. Skibniewskis Geschichte des römischen Katechismus, Rom-Regensburg 1903, über seinen Inhalt, seine Stoffgestaltung und seinen Gebrauch sind zwar kurz, doch aufschlußreich und zuverlässig. Die von Andreas Fabricius († 1581) übernommene Numerierung sowie die vom Herausgeber beigegebenen scharfgefaßten Randstichworte sind ebensoviele gebrauchstechnische Erleichterungen.
Gummersbach.

305. Adam, K., Christus und der Geist des Abendlandes. Bücherei des katholischen Gedankens. Bd. I. Herausgeg. vom Kath. Akademiker-Verband. 8° (60 S.) München 1929, Kösel-Pustet. *M* 1.50. — Ein begeisterter und begeisternder Mahnruf an das Abendland, sich dessen wieder bewußt zu werden, was es einst mit Christus war. Wie hat das Abendland, das dem Erlöser alles verdankte, an ihm gehandelt! „Seitdem die Philosophie das ‚lumen fidei' ausgelöscht hatte, war es ihr trauriges Schicksal geworden, auch das ‚lumen rationis' in seiner transzendentalen Leuchtkraft zu schwächen. In einem Großteil der abendländischen Geistigkeit tötete sie dadurch die Fähigkeit zur Erfassung des Übersinnlichen. Man verlernte das Sehen des Transzendenten. Indem die Leben-Jesu-Theologie sich dieser künstlich geblendeten Philosophie in weitestem Maße ergab, . . . wurde

Christus unter ihren Händen nicht bloß seiner Gottheit entäußert, sondern auch seiner Menschheit nach völlig relativiert und säkularisiert.... Entblößt steht Christus der Herr an der Geißelsäule!" (41). — Aber Spengler hat dennoch nicht notwendig recht mit seiner Lehre vom Untergang des Abendlandes: „Nicht blinde Naturkräfte allein bauen unsere Zukunft. Gott sitzt in seinem Regiment auch heute noch. Und noch immer hat der menschliche Wille die Fähigkeit, dem Lockruf Gottes zu folgen" (44). Aber nur in wahrer μετάνοια! — Der Pelagianismus ist wohl kaum auf „germanisch-abendländischem" Boden entstanden. Das Morgenland hat gerade durch die Einführung der Devotionsbeichte als Mittel der Aszese gezeigt, daß es die „Gabe" auch als „Aufgabe" erfaßte. Auch im Molinismus wird nicht „dem menschlichen Willen beim Zusammenspiel von Gnade und Freiheit die Führung zuerkannt" (23). Führer ist auch hier Gott und Gott allein. Aber das sind nur einige Anregungen für die hoffentlich bald notwendige zweite Auflage dieser Schrift, die einen ausgezeichneten Anfang der neuen Schriftenreihe des Akademikerverbandes darstellt. Weisweiler.

306. Steffes, J. P., Katholizismus und Wissenschaft. Im Rahmen einer allgemeinen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Betrachtung. 8° (96 S.) Herausgegeben von der Akademischen Bonifatius-Einigung. Druck der Bonifacius-Druckerei in Paderborn o. J. *M* 2.— Mit bewußtem Verzicht auf nähere Quellenangabe und in aphoristisch-grundsätzlichen Überlegungen (8) bietet der Verfasser beachtenswerte Gedanken über das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion im allgemeinen und zwischen Wissenschaft und Katholizismus im besondern. In letzterer Beziehung führt er aus, daß der Katholizismus keine Scheu vor der Wissenschaft hat, sondern im Gegenteil die Pflege der Wissenschaft als Pflicht empfindet und daß er weit über den Bereich seiner Anhänger hinaus einen wohltätigen Einfluß auf das Geistesleben übt. „Der Katholizismus rettet und sichert die menschliche Vernunft" (70). — Es ist mir nicht recht verständlich, warum der Verfasser nicht die klaren Äußerungen des Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Glauben und Wissenschaft herangezogen hat. Einer Erklärung bedürfte der Satz: „Die Religion gehört... einer irrationalen bzw. suprarationalen Sphäre an" (9). Das „irrational" wird (67) erklärt als jeder „ratio" unzugänglich. Der religiöse Akt ist als Willensakt freilich kein Erkenntnisakt, aber er ist ein erkennbarer Akt und setzt Erkenntnis, namentlich Gotteserkenntnis, voraus. Überhaupt gilt: „omne ens est verum et cognoscibile." Oder wollte der Verfasser nur im Sinne einer besondern Religionsphilosophie reden? Der Islam wird unter die Kategorie der Offenbarungsreligionen gefaßt; allerdings wird nachher einigermaßen verbessernd gesagt, der Koran enthalte „nach dem Glauben seiner Bekenner" die großen Offenbarungen (29). Wenn gesagt wird, die Wissenschaft hafte am Diesseitigen (9), so gilt das doch nicht von der echten Philosophie. Bisweilen hat man den Eindruck, als setze der Verfasser Übernatur und übersinnliche Welt gleich (67). Deneffe.

307. Püntener, G., Der Zweifel als wissenschaftliche Methode in der Theologie, insbesondere in der Apologetik: DivThom(Fr) 7 (1929) 77 bis 105. — Auf den gerade in neuerer Zeit so oft gegen den Katholizismus erhobenen Einwand, er erkläre jeden Zweifel und somit jede ernste wissenschaftliche Begründung des Glaubens für unerlaubt, wird gewöhnlich geantwortet mit Hinweis auf die Unterscheidung zwischen wirklichem Zweifel, der durch den Glauben ausgeschlossen sei, und fiktivem oder negativem Zweifel, dem methodischer Wert zukomme. Mit dieser Antwort gibt sich jedoch der Kritizismus nicht zufrieden, und, zum Teil wenigstens, mit Recht. Soll der fiktive Zweifel methodischen Wert besitzen, so hat er ihn nur, insofern er Zweifel ist, nicht aber, insofern er fiktiv ist. Nun kann methodischer Wert dem Zweifel nicht zukommen, insofern er Urteilsenthal-

tung oder das Streben, alles a priori in Frage zu stellen, bedeutet; so müßte er ja mit der Leugnung der Erkenntnismöglichkeit überhaupt enden. Doch derselbe Grund spricht gegen den sog. methodischen Zweifel, der nur fiktiv oder hypothetisch sein soll; „denn gerade die übermäßige Betonung . . . des Als-ob-Charakters weist darauf hin, daß man ihn auch nur rein negativ als Urteilsenthaltung wertet: methodisch zweifle derjenige, der bei einer von vornherein schon feststehenden Überzeugung so verfahre, als wäre er noch unentschieden. Konsequent angewandt, führt auch dieser Zweifel zur Negation jeder Wahrheitserkenntnis, nur mit dem Unterschiede, daß diese fiktiv ist" (105). In diesem fiktiven, negativen Sinne ist also auch der methodische Zweifel abzulehnen. Methodischen, d. h. die wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis fördernden Wert kann der Zweifel nur haben, indem er positiv aufgefaßt wird als eine ernste Würdigung, eine allseitige Berücksichtigung alles dessen, was über ein Problem gesagt werden kann, so widersprechend es vielleicht auch sein mag. Die Lösung der Kontradiktion muß in erster Linie in einer höheren Synthese, und erst in zweiter Linie in der völligen Aufgabe eines der beiden Kontradiktorien gesucht werden. Diese Auffassung und Anwendung des methodischen Zweifels entspricht ganz den Richtlinien des Vaticanum. — Kein Apologet wird bestreiten, daß bei der wissenschaftlichen Begründung des Glaubens eine ernste und allseitige Würdigung der Schwierigkeiten geboten sei. Aber eine Lösung ist wohl damit noch nicht gegeben, daß man diese Würdigung einfachhin positiven, methodischen Zweifel nennt. Der Zweifel ist doch, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, wesentlich „haesitatio mentis", also Urteilsenthaltung. In diesem Sinne kann der methodische Zweifel, im Gegensatz zum wirklichen, eben nur ein fiktiver sein, und bloß in diesem Sinne wird er von vielen Theologen negativer Zweifel genannt. Der zweifelsüchtige Kritizismus wird sich wohl auch mit der von P. vorgeschlagenen Erklärung nicht zufrieden geben. Aufgabe des Apologeten bleibt es, zu zeigen, daß die vor der wissenschaftlichen Begründung des Glaubens schon bestehende Gewißheit jeden wirklichen, positiven Zweifel mit Recht ausschließt. Grausem.

308. Bliguet, M. J., O. P., L'apologétique „traditionnelle": RevScPhTh 18 (1929) 243—262. — Das Vatikanische Konzil hat im 3. Kapitel der Constitutio de fide catholica (Denzinger 1793 f.) als endgültige Grundlage jeder traditionellen, mithin katholischen Apologetik das „factum Ecclesiae" hervorgehoben. Die definitive Fassung des Textes ist, wie bekannt, hauptsächlich der Mitarbeit des Kardinals Dechamps zu verdanken, der in seinen Werken längst die vom Konzil angegebene Beweisführung eingehend dargelegt hatte. Eine der Hauptquellen des Kardinals war allem Anscheine nach Lacordaire, dessen Apologetik im Jahre 1855, als Dechamps die „Entretiens" verfaßte, allgemein bekannt war (vgl. auch Dechamps, La question religieuse, und die „Conférences de Nancy", die Lacordaire 1847 in Lüttich predigte, wo damals Dechamps Rektor des Redemptoristenklosters war). Nun ist aber die apologetische Methode Lacordaires in ihrer endgültigen Form sichtlich abhängig von Savonarolas „Triumphus Crucis" (1497). — Die tatsächliche Abhängigkeit Dechamps-Lacordaire-Savonarola bedarf nach der etwas flüchtigen und oberflächlichen Beweisführung B.s noch einer gründlichen Nachprüfung. Wenn B. behauptet, die einzig traditionelle und somit katholische Apologetik sei der direkte Beweis aus dem „factum Ecclesiae", dagegen sei die sog. „klassische" Methode (Gott, Offenbarung, Christus, Kirche) als nicht traditionell und apologetisch unzureichend in die Rumpelkammer zu verweisen, so geht diese Exklusivität weit hinaus über den Zweck und den Text des Vaticanum (s. z. B. Denz. 1790; vgl. die 1840 von Bautain unterzeichneten Sätze, Denz. 1622 ff.). Auch bringt B. für die öfters von ihm wiederholte Behauptung der Unzulänglichkeit der „klassischen" Apologetik, die übrigens die direkte Beweis-

führung aus dem „factum Ecclesiae" keineswegs ausschließt, keinen Beweis. Gr.

309. Broch, P., La preparación moral para la fe: CiencTom 39 (1929 I) 188—206; 40 (1929 II) 23—41. — Der letzte Grund des Unglaubens ist nicht in der objektiven Ordnung zu suchen, denn hier lassen die Glaubwürdigkeitsmomente des katholischen Glaubens nichts zu wünschen übrig. Erst die Betrachtung der subjektiven Stellungnahme gibt uns den Schlüssel, um zur Erklärung des Unglaubens vorzudringen. Diese Stellungnahme hat ihre sittlich-moralische, intellektuelle und übernatürliche Seite. B. betrachtet nur die sittliche, und zwar zuerst nach den hindernden, dann nach den fördernden Umständen, um endlich einige Schwierigkeiten zu beantworten. Die Hindernisse sprießen wie von selbst aus dem Einfluß hervor, den das Gefühlsleben auf den Verstand ausübt. Das trifft für alle Wahrheitsordnungen, vorab für die religiös-sittliche, zu und ist unzweideutig erkennbar, wo die Hoffart, die Habsucht und die Unzucht in Betracht kommen. Damit ist nicht gesagt, daß bei allen Ungläubigen diese Hindernisse gleichermaßen aufzudecken sind; sie kommen viel häufiger und stärker bei denen vor, die „in mala fide" sind, als bei den Nachlässigen und Feigen (39). — Als günstige Dispositionen werden umgekehrt diejenigen zu bezeichnen sein, die moralische Gerechtigkeit fördern und somit den Sinn für das Rechte und Wahre wecken und bekräftigen, wie z. B. die Ordnung und Maßhaltung des Willens und der Liebe im allgemeinen, und besonders die Demut, die Gewissensreinheit und die Loslösung von den irdischen Gütern. Vor allem aber ist das Gebet das gewöhnliche Mittel, der Seele die Ströme des göttlichen Lichtes zu erschließen. Esteller.

310. Storr, Rupert, Die Frömmigkeit im Alten Testamente. gr. 8° (295 S.) M.-Gladbach 1928, Volksvereinsverlag. *M* 6.50. — Protestantischerseits klagt man heute viel über die „Not des Alten Testamentes". Man meint damit eigentlich die Not seiner Verteidiger, d. h. die Not der bibelkritischen Prediger, die vor ihren bibelgläubigen Gemeinden den Gotteswortcharakter des Alten Testamentes noch rechtfertigen möchten. Man kämpft in der Defensive, wie um schon halb verlorene Posten, mit dem Zweifel in der eigenen Seele. Katholischerseits dankt man es dem Dogma der Inspiration, daß man sich den frohen Mut einer uneinnehmbar gesicherten Stellung bewahrt. Hier geht es durchaus nicht bloß um die Verteidigung eines von allen Seiten her angegriffenen alten Besitzstandes, sondern es gilt, jeden neuen Fortschritt der Einleitungswissenschaft und der Auslegungskunst dem tieferen Verständnis des Alten Testaments dienstbar zu machen. Daraus erstehen Werke wie das vorliegende, mit außerordentlich reichem positiven Gehalt. Nach einer kurzen Einführung über das Wesen der Frömmigkeit und über die Quellen, aus denen sich ihre alttestamentliche Eigenart bestimmen läßt, schildert St. zunächst ihre geschichtliche Entfaltung in vier Abschnitten: Altisrael, Prophetenzeit, Exil, Nachexilische Zeit. Auf dieser sorgfältigen Beschreibung der Erscheinungsformen alttestamentlicher Frömmigkeit gründet sich die darauf folgende Darstellung ihres innern Aufbaus. Als Hauptgrundlagen werden erwiesen: der Gottesgedanke und der Reichgottesgedanke. Der Schlußteil des Buches bietet eine religiös-sittliche Wertung des israelitischen Frömmigkeitsideales. Rembold.

311. Machens, Josef, Die katholische Kirche und das Alte Testament. (40 S.) Hildesheim, Borgmeyer o. J. *M* 1.— Das Büchlein, ursprünglich eine Rede, die der Verfasser auf Veranlassung des Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens in einer öffentlichen Vortragsreihe, in der ein protestantischer, katholischer und jüdischer Theologe die Stellung ihrer Religionsgemeinschaften zum Alten Testament nacheinander entwickelten, im Jahre 1927 in Hannover gehalten hat, legt in klarer, volkstümlicher und eindrucksvoller Form den Standpunkt der katholischen

Kirche dar, ihn sowohl dem Unglauben wie auch dem Irrglauben gegenüber scharf umgrenzend. Wiesmann.

312. Noth, Martin, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, herausgeg. von R. Kittel. Dritte Folge, Heft 10). 8° (XX u. 260 S.) Stuttgart 1928, Kohlhammer. *M* 12.— In den umfangreichen Prolegomena behandelt der Verfasser die für sein Thema in Betracht kommenden Quellen, die grammatische Struktur (Wortnamen, Satznamen, Kurznamen) der semitischen Eigennamen, die Schichten der semitischen Namengebung und die israelitische Namengebung. In den beiden Hauptteilen bespricht er dann die theophoren und nicht theophoren Elemente der israelitischen Namen. In einem kurzen Anhang streift er noch die profanen Namen, um dann zum Schluß die Personennamen unter steter Verweisung auf die vorhergehende Abhandlung in alphabetischer Folge zusammenzustellen. In dem Buch steckt ein gutes Stück Arbeit mit einem reichen Ertrag. Die systematische Behandlung einerseits und die beständige Berücksichtigung der gemeinsemitischen Namengebung anderseits ermöglichen es, manche irrige Auffassungen zurückzuweisen und viele bis jetzt herrschende Unklarheiten zu beseitigen. Als ein allgemeines Ergebnis zeigt die Untersuchung einmal Israels Zusammenhang mit der semitischen Umwelt, dann aber auch seine charakteristische Sonderstellung. Die Monographie kommt einem lang empfundenen Bedürfnis der Wissenschaft entgegen. W.

313. Yahuda, A. S., Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. Mit einer hieroglyphischen Beilage. Erstes Buch. 4° (XXXII, 302 u. 16 autogr. S.) Berlin und Leipzig 1929, De Gruyter. *M* 22.— Mancher Ägyptologe und Alttestamentler wird dieses Werk mit einem gewissen Mißtrauen in die Hand nehmen. Wohl ist ihm in der Josephsgeschichte die ägyptisch gehaltene Zeichnung der Umwelt nicht entgangen, wohl sind ihm im Pentateuch und auch in späteren Büchern so manche Anschauungen, Bezeichnungen und Ausdrucksweisen aufgestoßen, die ihn an das Ägyptische erinnerten, aber wenn jemand es unternimmt, in einer umfangreichen Schrift planmäßig die Beziehungen des Pentateuchs zum Ägyptischen darzulegen, so mögen ihm doch starke Bedenken aufsteigen. Diese werden jedoch bald verschwinden, wenn er sich in die Lesung des vorliegenden Buches vertieft. Da wird er staunen über die Fülle von Übereinstimmungen zwischen den beiden Sprachen, die bisher fast unbeachtet geblieben sind. In jahrzehntlanger Arbeit hat hier ein Gelehrter von umfassendem Wissen den einschlägigen Stoff mit wahrem Bienenfleiß zusammengetragen, sorgfältig verarbeitet und in ansprechender Form dargelegt. Vornehmlich werden zwar, wie der Titel andeutet, sprachliche, daneben aber auch viele sachliche Parallelen geboten. Nebensächliches ist in die zahlreichen Anmerkungen verwiesen; dadurch ist der Text von unnötigem Ballast befreit worden und ermöglicht so ein bequemes Eindringen in den noch immer umfangreichen und vielgestaltigen Stoff. Auch die durchgehends klare und übersichtliche Darstellung erleichtert die Lesung und das Studium. Der katholische Exeget wird verschiedene Auffassungen als rationalistisch abweisen müssen; aber meistens braucht er bloß zwischen den Tatsachen einerseits und ihrer Auffassung und Darstellung anderseits zu unterscheiden, dann werden sich auch für ihn die neu gewonnenen Erkenntnisse der Mehrzahl nach als brauchbar erweisen. Die Fachkritik, die ohne Zweifel bald einsetzt, wird hie und da wohl einige Berichtigungen bringen; auch ist ein abschließendes Urteil erst möglich, wenn die Fortsetzung dieses auf mehrere Bände berechneten Werkes vorliegt; aber soviel läßt sich heute schon sagen: Das Buch gibt neue Rätsel auf, wenn es auch viele löst, zwingt zu erneuter Behandlung mancher Fragen, die

für gewisse Kreise schon erledigt waren, wird zu Forschungen in verschiedenen Richtungen anregen, ohne Zweifel zahlreiche Federn in Bewegung setzen und vielleicht eine völlige Umwälzung in der Pentateuchfrage herbeiführen. Jedenfalls wird sich mancher Forscher veranlaßt sehen, seine bisherigen Ansichten einer gründlichen Prüfung zu unterziehen und wohl in rückwärtslerischem Sinn umzumodeln. Uns Katholiken können die bisherigen und voraussichtlich auch wohl die künftigen Ergebnisse dieser Forschung nur willkommen sein. W.

314. Schwendinger, Fidelis, O. F. M., De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra O. F. M.: Anton 4 (1929) 3—44 129 bis 166. — Die von protestantischer Seite nicht immer richtig eingeschätzte Methode des durch seine berühmten Postillen (zu sämtlichen biblischen Schriften) im späteren Mittelalter so einflußreichen Exegeten wird vorerst gründlich dargelegt. Durchaus nicht im Gegensatz zur scholastischen Exegese, wohl aber gegenüber der Neigung mancher Kirchenväter zum übermäßigen Allegorisieren betont Lyranus die Notwendigkeit, zunächst einen grundlegenden Wortsinn mit den nüchternen Mitteln der philologischen Forschung festzustellen. Dazu hat er sich nach seinem großen Vorbild, dem hl. Hieronymus, dessen einseitig engen Standpunkt er übrigens auch in der Kanonfrage teilt, in der hebräischen Sprache über das dürftige Mittelmaß seiner Zeit ziemlich hoch sich erhebende Kenntnisse angeeignet. Diese befähigten ihn dann auch, die rabbinischen Auslegungskünste zu Rate zu ziehen; allerdings, wie er öfter klagt, mit gar zu geringem Ertrag. Nebenbei geschah das in polemischer Absicht, zumal da er das Vorurteil einzelner Väter teilte, daß die Juden unbequeme messianische Texte gefälscht hätten. Die einschlägigen Texterklärungen des Pentateuch werden dann nach der Reihe vorgeführt und jedesmal nach dem Maßstab unserer heutigen Einsicht kritisch bewertet. Neben den allgemein anerkannten Weissagungen werden dabei auch mehrere Stellen behandelt, bei deren Auslegung Lyranus einen vorbedeutenden Sinn aus der späteren christlichen Erfüllung mehr künstlich hineingelesen hat. Abschließend stellt die fleißige Arbeit das inhaltliche Ergebnis und die formal-hermeneutischen Grundsätze noch einmal kurz zusammen. Bezüglich des ersteren erweist sich das Urteil von Labrosse als richtig: „Nicolas est polémiste avant tout. Convaincre les Juifs, voilà sa constante préoccupation, le but conscient et défini de toute son œuvre." Bezüglich des letzteren darf man Reithmayr zustimmen: Nikolaus von Lyra ist „der tüchtigste Exeget des späteren Mittelalters". Rembold.

315. Elliger, Karl, Die Einheit des Tritojesaia (Jesaia 56—66). (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Herausgegeben von Rudolf Kittel III 9) 8° (126 S.) Stuttgart 1928, W. Kohlhammer. *M* 6.— Nach einer eingehenden literarischen Analyse der Kap. 56—66, die schon einige Anhaltspunkte für ihren einheitlichen Ursprung ergibt (Kap. 1), kommt der Verfasser durch eine Untersuchung des Stils (Kap. 2) und des zeitgeschichtlichen Hintergrundes (Kap. 3) zu dem Ergebnis, daß die in Frage stehenden Stücke ein einheitliches Bild ergeben und sich recht gut aus der Schaffenszeit eines Mannes begreifen lassen. Sie sind höchstwahrscheinlich in nachexilischer Zeit, im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts, verfaßt, und zwar von einem Schüler Deuterojesajas, der, kein großer, aber doch ein achtenswerter Dichter, sich stilistisch allmählich von seinem Meister losrang. — Der Einheitlichkeit stimmen wir zu, können aber der Zeitansetzung nicht beipflichten. Wiesmann.

316. Volz, Paul, Der Prophet Jeremia, übersetzt und erklärt. 2. Aufl. 8° (LII u. 450 S.) Leipzig 1928, A. Deichert. *M* 25.—; geb. *M* 28.— Daß dieses Buch, 1922 zum ersten Male erschienen, schon eine 2. Auflage erlebt, ist einerseits eine gute Empfehlung, anderseits auch eine leicht er-

klärliche Erscheinung; denn es weist alle Vorzüge, die E. Sellins „Kommentar zum A. T." auszeichnen, in besonders hohem Grade auf. Obwohl durchaus wissenschaftlich gehalten, beobachtet es in Philologie und Kritik doch ein lobenswertes Maß, so daß es nicht bloß Fachmännern, sondern auch weiteren exegetisch interessierten Kreisen dienen kann. Dabei werden Übersetzung, textkritische Bemerkungen und Erläuterungen in einer ansprechenden, leicht übersichtlichen Form geboten. Die Erklärung gewinnt den Freund der heiligen Schriften nicht nur durch ihre im ganzen recht besonnene Auffassung, sondern auch durch ihre kraftvolle und frische Darstellung und ihren ehrerbietigen Ton. Im großen und ganzen erscheint das Buch unverändert; die inzwischen erschienene Literatur ist herangezogen, manche Einzelheiten sind schärfer gefaßt und verbessert worden, aber die Auffassungen sind durchgehends die gleichen geblieben, so z. B. auch über die späteren Zusätze. Eine umfangreiche und glänzend geschriebene Einleitung unterrichtet über die Zeitverhältnisse sowie über das Leben, die Person und das Werk des Propheten. Ich fürchte aber, daß durch die ganz moderne Auffassung und Darstellung einzelne Züge in das Bild der damaligen Zeit getragen worden sind, die den doch viel einfacheren Verhältnissen nicht ganz entsprechen. Daß die Darlegungen religiöser Art mitunter von dem protestantischen Standpunkt des Verfassers abhängig sind, ist selbstverständlich. Auch vermögen wir nicht allen Werturteilen über den Redner, Dichter und Schriftsteller beizupflichten; die Begeisterung für seinen Helden scheint bei dem Verfasser die ruhige Abwägung doch in etwa beeinflußt zu haben. Da aber das Buch das seelische Erleben, das Ringen und Leiden des Jeremias in den Mittelpunkt der Erklärung stellt, ist es höchst geeignet, reges Interesse für diese große Prophetengestalt zu wecken. W.

317. Murillo, L., El problema sinóptico: EstudEcl 7 (1928) 42—59 432—449; 8 (1929) 173—192. — Nach eingehender Prüfung der historischen Dokumente, die die Entstehung der Evangelien bezeugen, glaubt M. feststellen zu müssen, daß die Redaktion der drei Synoptiker von jedem schriftlichen Niederschlag, der ihr etwa vorangegangen wäre, literarisch ganz unabhängig sei. Es bleibt nach M. immer noch die vernünftigste Erklärung, die mündliche Überlieferung als ausschließliche Quelle anzunehmen. Esteller.

318. Dieckmann, H., De essentia inspirationis, quid Concilium Vaticanum docuerit: Greg 10 (1929) 72—84. — Diese sorgfältige Untersuchung, die letzte Arbeit des unermüdlichen Fundamentaltheologen, möchte den Lehrgehalt der Vatikanischen Entscheidung bezüglich des Wesens der Inspiration möglichst ausschöpfen, mit dem besondern Zweck, über die von den neueren Theologen verschieden beantwortete Frage Klarheit zu gewinnen, welche Zensur der Ansicht zukomme, die die historische Inspiration in die „approbatio Dei subsequens" verlegt. Die Geschichte des einschlägigen Teiles des Cap. 2 der Const. dogm. de fide cath. wird durch alle vorbereitenden Stadien hindurch verfolgt. Rückschauend werden alle Urkunden, die irgendwie als Niederschlag der Verhandlungen aufbewahrt sind, nach ihrem Wert als dogmatische Quelle sorgfältig abgewogen. — Der positive Ertrag, den die Quellen zur Frage nach dem Wesen der Inspiration beisteuern, läßt sich dahin zusammenfassen: Die Inspiration erscheint als ein „influxus Dei positivus" (litterarius; sie ist eine „relatio originis, auctoritatis litterariae seu scriptionis divinae" [82]), folglich auch „internus" (auctori inspirato et libro inspirato). Daß die von Bischof Gasser in seiner relatio vom 28. März gebrauchte Wendung „character internus inspirationis" es nahelegt, sie als einen influxus internus zu bezeichnen, wird man zugeben. Die charismatische Natur (und damit die Unmittelbarkeit) des inspiratorischen Einflusses findet D. überall vorausgesetzt. Nach ihrer nega-

tiven Seite betrachtet, stellt die Definition die formelle Verurteilung zweier Fassungen des Inspirationsbegriffes dar, nämlich derer, die sich mit der „approbatio subsequens Ecclesiae" bzw. mit der objektiven Irrtumslosigkeit des Inhalts zufrieden geben. Obwohl das Konzil die von Lessius aufgeworfene Frage der innern Möglichkeit einer Verwirklichung des Inspirationsbegriffes durch „approbatio Dei subsequens" ausdrücklich auf sich beruhen lassen wollte, hat es doch die Frage der Tatsächlichkeit einer solchen Inspiration negativ entschieden durch die positive Aufstellung seines andersartigen Inspirationsbegriffes. D. glaubt, daß sich die Ungeschichtlichkeit des von Lessius hypothetisch erörterten und von andern dann als geschichtlich-tatsächlich verteidigten Inspirationsbegriffes mit so unmittelbarer Konsequenz aus der Definition ergebe, daß die von Vosté für letztere Meinung vorgeschlagene Zensur „haeretica" sachlich berechtigt und nur wegen der in Can. 1223, 3 des CIC befohlenen Maßhaltung nicht ratsam sei. Prümm.

319. Jugie, M., De beati Petri apostoli Romanique Pontificis primatu a theologis Byzantinis etiam post schisma consummatum asserto necnon in libris liturgicis ecclesiae Byzantinae aperte consignato: Angel 6 (1929) 47—66. — Erwünschte Sammlung zum großen Teil wörtlich mitgeteilter Stellen byzantinischer Theologen über den Primat des hl. Petrus, des römischen Bischofs, und liturgischer Bücher der griechisch-russischen Kirche über dieselben beiden Punkte. Der Verfasser schöpft zum Teil aus von ihm selbst erstmalig ediertem Material (vgl. Georgios Scholarios [60]) und setzt sich auch mit der Bestreitung des Zeugniswertes der liturgischen Texte zu Gunsten des Primates der Päpste, die sich in der neueren polemischen Literatur der Russen (A. Lebedev) findet, auseinander (63). Pr.

320. Charles, P., S. J., Vicarius Christi: NouvRevTh 56 (1929) 443 bis 459. — Dieser erste Artikel des dem Heiligen Vater gewidmeten Juniheftes der NouvRevTh behandelt die Stellung und den Sinn des Papsttums im religiösen Leben des Katholiken. Für den Protestanten, auch den weitherzigsten, bleibt die freudige Unterwerfung des Katholiken dem Papste gegenüber ein Rätsel; sie mutet ihn an wie unwürdiger Servilismus: er sieht eben im Papsttum nur die juridische Obrigkeit. Infolge der Kontroverse mit den Reformatoren hat auch die katholische Apologetik bis heute zu ausschließlich die juridische Notwendigkeit des päpstlichen Primates für die Einheit der Verwaltung und Lehre betont. Um seine Bedeutung für das religiöse Leben des Katholiken ganz zu werten und verständlich zu machen, muß das Papsttum mehr vom dogmatischen Gesichtspunkte aus aufgefaßt und dargestellt werden als eine Gabe der Liebe des Heilandes. Während seines Erdenwandels hat Jesus aus greifbarer Nähe zu den Menschen geredet. Die Jahrhunderte haben seine Liebe zu uns nicht vermindert. Auch heute noch muß der unsichtbare Christus sichtbar unter uns leben und sein Gebot und seine Lehre kundtun, nicht nur, wie der Protestantismus es behauptet, durch die toten Zeilen eines Buches, sondern durch die lebende Stimme eines sichtbaren Stellvertreters, des Vicarius Christi. — Sowohl die systematische wie die praktische Apologetik kann aus den schönen und tiefen Ausführungen reichste Anregung schöpfen.
Grausem.

321. Der hl. Johannes von Nepomuk. I. Frind, Anton L., Denkschrift zur Feier des dritten fünfzigjährigen Jubiläums (1879) seiner Heiligsprechung. — II. Frind, Wenzel A., Ergänzung und kritischer Anhang aus Anlaß der zweihundertjährigen Feier seiner Heiligsprechung. 8° (212 S.) Warnsdorf 1929, Opitz. *K* 21.— Die vor 50 Jahren erschienene Denkschrift des damaligen Prager Domkapitulars, späteren Leitmeritzer Bischofs A. L. Frind hat diese Neuausgabe wohl verdient. Der Herausgeber, der Prager Weihbischof und Dompropst W. A. Frind, ein Vetter des verstorbenen Verfassers, hat die Schrift um einen S. 117 beginnenden kritischen

Anhang bereichert, dessen Inhalt freilich auch schon früher, nämlich im Katholik 1883, großenteils veröffentlicht war. Neu und wichtig ist vor allem der hier mitgeteilte Entscheid der Ritenkongregation vom 9. April 1883, man solle weder 1883 noch 1893 ein Jubiläum des Todes feiern, sondern statt dessen die Jubeljahre der Heiligsprechung festlich begehen; man könne aber die Dokumente des Kanonisationsprozesses mit den neu gefundenen auf eine Person vereinigen, „ohne damit die Ehrerbietung gegen den Heiligen Stuhl und seine Autorität zu verletzen" (193); d. h. man darf ruhig annehmen, die Heiligsprechungsbulle gebe irrtümlich den 16. Mai 1383 als Tag des Martyriums an und der kanonisierte Heilige sei kein anderer als der am 20. März 1393 ertränkte Generalvikar. Eingehend werden schon in der Denkschrift (62 ff.) die Gründe zusammengestellt, weshalb trotz des Schweigens der älteren Quellen der Generalvikar ein Martyrer des Beichtgeheimnisses gewesen sein kann, mag es sich nun um die 1393 lebende zweite Gemahlin Wenzels, Sophia, gehandelt haben (der Name Johanna tritt erst auf, als bereits 1383 als Todesjahr angenommen wurde!) oder aber um die in den späteren Quellen stets genannte Johanna. War diese auch schon 1386 gestorben, so ist doch leicht anzunehmen, daß der König 1393 den Inhalt ihrer Beichten dazu mißbrauchen wollte, um einen seiner damaligen adligen Bedränger zu vernichten (69 f.). — Im wesentlichen gleicher Ansicht wie die beiden hochwürdigsten Herren Verfasser ist J. Weißkopf, über dessen Arbeit in der Linzer ThPrQschr 1926 früher (Schol 2 [1927] 285) vom verstorbenen P. Dieckmann berichtet wurde. Lange.

322. Pastor, L. v., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. XIII. Bd., 2. Abt. Urban VIII. (1621—1644) 2. Teil. gr. 8° (XXXVI u. S. 585—1058) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 14.— Für den Theologen sind bemerkenswert die Darstellungen des zweiten Galilei-Prozesses (616—630) und des Jansenismus (630—699). — Der erste Galilei-Prozeß unter Paul V. ist Bd. XII (203—214) behandelt. Wie dort, so versteht der verewigte Geschichtsschreiber der Päpste auch hier wieder, in verhältnismäßiger Kürze ein klares, anschauliches Bild der Ereignisse unter Berücksichtigung aller wichtigeren neuen Forschungsergebnisse zu zeichnen. Mit der spannenden Darstellung verbindet sich feinsinnige, gerecht abwägende Beurteilung. Namentlich treten die fortgesetzten Unklugheiten Galileis und die durchweg sehr rücksichtsvolle Behandlung, die ihm zuteil wurde, deutlich hervor. Die auffällige Strenge, mit der zuletzt verfahren wurde, findet nach P. ihre Erklärung wohl darin, daß man glaubte, mit aller Entschiedenheit dem Bestreben von Laien entgegentreten zu müssen, die sich um die Erklärungen der kirchlichen Organe nicht kümmerten und nach protestantischem Vorbild die Heilige Schrift nach eigenem Gutdünken auslegten. Freilich wurde dabei von Vertretern der Kirche und im Namen der Religion ein bedauerlicher Mißgriff begangen (629). Doch der Irrtum diente auf Jahrhunderte hinaus zur Warnung; ein zweiter Galilei-Fall ist nicht vorgekommen (630). Vgl. zu Pastors Galilei-Darstellung Ad. Müller S. J. in PastBon 40 (1929) 295—305. — Verhältnismäßig sehr eingehend wird die Geschichte des Jansenismus unter dem Pontifikate Urbans VIII. dargestellt: der religiöse Aufschwung in Frankreich (630 ff.), die Anfänge des Jansenius und des St.-Cyran (633 ff.), die Familie Arnauld und Port-Royal (640 ff.), der wesentliche Inhalt des „Augustinus" (652 ff.; hier wird eine klare Orientierung über die einschlägigen theologischen Fragen geboten und die wirkliche Lehre Augustins — vielleicht etwas zu einseitig — im Anschluß an Portalié dargestellt; s. besonders 655 A. 3), die Geschichte der Veröffentlichung des Buches und die sich daran schließenden Kämpfe, in erster Linie die Stellungnahme Roms bis zum Tode Urbans (659 ff.; besonders 668 ff.), die Tätigkeit Antoine Arnaulds, vor allem sein Buch über die häufige Kommunion und die gewaltige Bewegung, die es hervorrief

(680 ff.), endlich abschließend eine Beurteilung des Jansenismus und seiner unheilvollen Wirkungen (692 ff.). Dabei werden zwei Dinge stark hervorgekehrt, einmal die zahlreichen Widersprüche und Unfolgerichtigkeiten der Jansenisten (z. B. 692—695), sodann der glühende Haß, mit dem sie die Gesellschaft Jesu verfolgten (zusammenfassend 695—697; vgl. 635 f. 638 f. 658 f. 680 f. 687): „Der Gegensatz ist kein zufälliger; ein so leidenschaftsloser Beurteiler wie Vinzenz von Paul hat mit ausdrücklichen Worten gesagt, der Jansenismus sei geboren aus dem Streben, den Jesuitenorden um sein Ansehen zu bringen, und geschichtlich wird man die neue Häresie am leichtesten begreifen, wenn man Jansenius als Gegenpol gegen Ignatius von Loyola faßt, als Gegensatz und Gegenschlag gegen die Gnadenlehre der Jesuiten, gegen ihre Aszese und Moralwissenschaft, gegen ihre Grundsätze über den häufigen Empfang der Sakramente, gegen ihren engen Anschluß an Rom" (696 f.). L.

323. Wobbermin, G., Religionsphilosophie als theologische Aufgabe: Kantstud 23 (1928) 200—218. — In scharfer Frontstellung gegen die moderne protestantische dialektische Theologie wird die Notwendigkeit einer Religionsphilosophie verfochten. Theologie ist nicht konkreter Gehorsam gegen konkrete Autorität oder auch Lehre von Gott, sondern Wissenschaft vom Gottesglauben. Die Religionsphilosophie bestimmt das Wesen und die Geltung oder die Wahrheit der Religion. Schleiermachers methodische Prinzipien bleiben immer noch im Recht, insbesondere die Beschreibung des religiösen Urdatums von dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Dazu treten aber noch Seligkeitsstreben und Verpflichtungsbewußtsein. Religionsphilosophie muß neben der vergleichenden Religionsgeschichte auch das eigene Glaubenserlebnis zum Ausgangspunkt nehmen. Auf dem Fundament der Wesensfrage ist dann die Wahrheitsfrage zu behandeln, die nicht in einer Rationalisierung (Gottesbeweise), sondern nur indirekt zu entscheiden ist, d. h. durch Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Einwänden und durch Aufzeigung von Hinweisen auf andere Lebensgebiete. Schuster.

324. Gilg, A., Der Sinn der Theologie. gr. 8° (25 S.) Bern 1929, Paul Haupt. *Fr* 1.20. — In der Theologie geht es um Gott, soweit er sich „in der durch das apostolische Kerygma bezeichneten Weise" offenbart (6). Diese Offenbarung ist notwendig dunkel und verhüllt. Denn sie spricht in Bibel und Predigt das Gotteswort nur in menschlicher Sprache. Klar sieht sie nur der Glaubende, und auch er nur deshalb, weil da nicht der Mensch, sondern der Heilige Geist sie in ihm vernimmt. Denn im Glauben schafft derjenige, welcher redet, auch die aufnehmenden Ohren; der Redende ist so selber auch der, welcher hört (11). Eigentliche Erkenntnis der Offenbarung erhält der Mensch daher nur im Glauben. Die Theologie kann hier nur soweit Berechtigung haben, als es ihr obliegt „mit gespanntester Aufmerksamkeit die Mittel und Werkzeuge daraufhin zu erforschen, was Gott sage, und dergestalt unermüdlich daran zu arbeiten, daß die Offenbarungswahrheit nach ihrem Reichtum und ihrem Zusammenhang erfaßt und gegen Verkennung und Verzerrung tunlichst geschützt werde" (13). So hat z. B. die Exegese genau nach den kritischen Methoden zu arbeiten, um das Menschenwort, durch das Gott spricht, zu erhalten. Ebenso schützt die Dogmatik das Offenbarungswort vor Trübung. Das alles ist freilich nicht so zu verstehen, als ob durch diese Theologie ein Wahrheitsbeweis erbracht werden könne. „Jeder derartige Versuch hebt, ob er darum weiß oder nicht, den Begriff der Offenbarung auf. Offenbarung als das Lautwerden des göttlichen Wortes kommt in höchsteigener Vollmacht und Majestät. Gott legitimiert sich nicht. Er ist der Herr. . . . Vor welchem Forum, vor welcher Instanz sollte Gott sich ausweisen!" (21) — Dazu möchten wir bemerken: Wenn Gott dem Menschen Freiheit und einen sehenden

Verstand geschenkt hat, dann ist es keine Preisgabe seiner Oberherrlichkeit, wenn er diesem Verstand auch die Möglichkeit gibt, sich ihm sehend zu unterwerfen. Es ist wahr, daß der Mensch dann über Gottes Offenbarung urteilt; aber dadurch wird er nicht autonom. Er tut es auf Gottes Wunsch und ohne durch sein Urteil etwas an Gott zu ändern. So allein wird freie, bewußte Hingabe an den Ewigen möglich, die tausendfach erhaben ist über allem blinden Sichbeugen. So allein wird Gottes Herrschaft nicht blind, sondern sehend und bewußt anerkannt und alle Scheinautonomie des Menschen frei abgeschüttelt. Weisweiler.

325. Goltz, E. von der, Die praktische Theologie. 5. Teil von: Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 8° (70 S.) Halle 1929, Waisenhaus. *M* 3.— Auch in diesem Band sind wiederum wie im vorherigen über die systematische Theologie (vgl. Schol 4 [1929] 280) reiche Literaturangaben über alle Gebiete der modernen protestantischen praktischen Theologie geboten. Es werden behandelt: Kirchenverfassung, Liturgik, Homiletik, kirchliche Erziehung, Seelsorge und Gemeindepflege, Liebestätigkeit und innere Mission, Diaspora, Kircheneinigung, Evangelischer Bund wie auch die Heidenmission. Mit Recht ist die zahlreiche Tagesliteratur nicht aufgezählt, so daß man nur die wesentlichen Werke findet. So haben wir ein vorzügliches kurzes Hilfsbuch erhalten. W.

326. Bohlin, Torsten, Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von Ilse Meyer-Lüne. gr. 8° (148 S.) Berlin 1928, Furche-Verlag. *M* 4.80; geb. *M* 6.— Die vorliegende Schrift gehört sicher mit zum Besten, was über die „dialektische Theologie" und ihre Gegenwartsbedeutung im Protestantismus geschrieben worden ist. Sie stellt in einer klaren, durchdachten Weise die Entwicklung der protestantischen Dogmatik im letzten Jahrhundert dar und vermittelt das Verständnis der Krisis, in der die dialektische Theologie einsetzte. Besonders eingehend wird die Bedeutung Kierkegaards für die Paradoxlehre, sowie die Beziehung dieser Lehre bei ihm und bei den Vertretern der dialektischen Theologie (hauptsächlich Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner) zu ihrer Auffassung bei Luther untersucht und positiv und negativ gewürdigt. Die dialektische Theologie will nicht den Glauben begründen, sondern, auf dem Grunde des Glaubens ruhend, ihm angemessen reden, d. h. so, daß jede Aussage durch die unüberwindliche Spannung zwischen Gott und Welt, Gericht und Erlösung, Sünde und Tod gekennzeichnet sei. Diesem Dualismus liegt der absolute, unendliche, qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit im Sinne Kierkegaards zu Grunde, von dem der Gegensatz Gott — Mensch nur ein Spezialfall ist. Die Folge ist, daß Gott, Glaube, Wiedergeburt und was zu ihnen gehört, völlig „jenseits" liegt, d. h. nicht positiv erkennbar oder psychologisch erfahrbar ist oder in der Geschichte gegeben sein kann, sondern nur als Grenze in einem mathematischen Punkte berührbar wird. Im übrigen muß eine völlige Beziehungslosigkeit zwischen Zeit und Ewigkeit, Gott und Mensch herrschen. B. hat recht mit seiner Kritik, daß bei konsequenter Durchdenkung dieser Prinzipien nicht nur, was zugegeben wird, der Gottesbegriff ganz leer wird, sondern auch die Rechtfertigung so gedacht werden muß, daß eigentlich nichts mit dem Menschen geschieht, kaum etwas für ihn, da man kaum eine Möglichkeit der Identität zwischen dem „Menschen" und dem „Wiedergeborenen" sieht; daß ferner von Heilsgewißheit nicht bloß „nur gedämpft", sondern gar nicht geredet werden kann; daß jede Ansatzmöglichkeit zur Aufstellung ethischer Forderungen fehlt und daß sie unerfüllbar wären, wenn sie auch noch so sicher abgeleitet wären; der qualitative Gegensatz ist ja absolut und unüberbrückbar. Eine andere Frage ist es, ob durch die „Erfahrungslinie", die B. bei Kierkegaard und

Luther als neben der Paradoxlinie einherlaufend nachweist, die wesentlichen Systemmängel behoben werden könnten. Wenn man mit Luther Sein und Seele als irrational und letztlich der logischen Erkenntnis widerstreitend bezeichnet, so ist der Widerspruch als Prinzip der Erklärung anerkannt. Es nützt dann wenig, aus einem Nest von widersprechenden Aussagen die eine oder andere herauszuheben und als unzulässig zu brandmarken. Der Angegriffene wird dann auch hier von „Parodox" reden, wird es als „Wunder" bezeichnen, daß das Unmögliche wirklich wird und das vernunfttranszendente „Dennoch" des Glaubens fordern. Warum soll er es nicht, wenn dasselbe Vorgehen bei Luther als besondere Tiefe des theologischen Denkens gefeiert wird? Man steht hier vor der Alternative: Entweder läßt man jeden reden, was er will, oder man erkennt das Gesetz des Widerspruchs restlos an. Im letzteren Falle wird man sich aber gezwungen sehen, die ganze Paradoxtheologie aufzugeben. Gierens.

327. Brunner, Emil, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben. gr. 8° (X u. 565 S.) Tübingen 1927, Mohr. *M* 14.40; geb. *M* 16.40. — Das Buch will den Mittlergedanken im Sinne der „dialektischen", in Gegensätzen fortschreitenden, Theologie klarstellen. Gesucht, erforscht oder bewiesen wird nichts, sondern nur dargestellt, alles in zehnfacher Wiederholung und Variierung, in der Erwartung, daß der Leser sich irgendwann der andringenden Paränese ergibt. Darzustellen ist der reformatorische Glaube, manchmal mit größerer Anlehnung an Kalvin als an Luther. Die Harmonie zwischen Gnade und Natur wird geleugnet und konsequenterweise die absolute Blindheit der Vernunft für Gottes- und Heilserkenntnis behauptet und jegliche Möglichkeit verneint, unserseits etwas zur Erlangung des Heils zu tun. Die Kluft zwischen dem durch das radikale Böse dem Gericht verfallenen Menschen und dem Zorn des zum Gerichte kommenden Schöpfer- = Herren-Gottes wird so grausig wie möglich dargestellt; sie wird überbrückt durch den Mittler, der durch die entscheidende Tat des Kommens Gottes in Menschwerdung und Sühnopfer uns zur Versöhnung wird. Das alles soll nur im Glauben erfaßbar und dem Denken widersinnig sein, ein Ärgernis für die Vernunft; wer sich aber daran ärgert und nicht glaubt, der sündigt. Obschon durch die Existenz des Mittlers und seine entscheidende Tat die Versöhnung ebenso allgemein und solidarisch ist wie die Erbsünde, so soll doch alles auf Begründung der Ethik bezogen sein. Eine jede Prüfung und Kontrolle ablehnende Überzeugung, daß der Glaubensbegriff der Reformatoren der richtige sei, und absolute Absage an die Vernunft sind die Voraussetzungen der Thesen. G.

328. Brunner, Emil, Die Mystik und das Wort, Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Zweite, stark veränderte Auflage. gr. 8° (VIII u. 399 S.) Tübingen 1928, Mohr. *M* 11.20; geb. *M* 13.20. — Br.s Kampfschrift gegen Schleiermacher, die nun in zweiter Auflage vorliegt, verfolgt, wie eine Reihe ähnlicher Veröffentlichungen, das Ziel, die protestantische Theologie aus dem Abhängigkeitsverhältnis von der idealistischen Philosophie zu befreien. Der Angriff ist hier konzentriert auf den Theologen, der in einzigartiger Weise die ganze Entwicklung der protestantischen Dogmatik im vergangenen Jahrhundert beherrschte. Das Werk Schleiermachers, „ein Bündnis zwischen mystischer Immanenzphilosophie und Religion der Bibel" herzustellen, wird als „innere Unmöglichkeit" und „kolossaler Selbstbetrug" (11) bezeichnet. Als „Mystik" wird hier alle vom Menschen ausgehende Gottessehnsucht, verbunden mit der Behauptung des Gottesbesitzes, verstanden. Der Gegensatz dazu, „das Wort", ist der Anruf Gottes, von dem Freiheit und Menschsein abhängt (97). Die heutige säkularisierte Kulturmystik ist nur eine Abart der Mystik des Heiligen. Von

der Mystik bleibt ihr nichts mehr als die Sehnsucht der Seele nach der Unmittelbarkeit mit dem Unendlichen. Sonst ist sie nur eine Zwillingsschwester des Ästhetizismus, eine anthropologistische und naturalistische Lebens- nnd Welterklärung, die die Grenzen zwischen Gott und Mensch und Gott und Welt aufhebt. Br.s Argumentation läuft darauf hinaus, Schleiermachers System und mit ihm alle anthropologistische Religionsdeutung als Antipoden des Offenbarungschristentums nachzuweisen. Negativ, ablehnend, beweist er; positiv spricht, behauptet er nur; denn nach dem Leugnen Gottes scheint ihm das Unsinnigste zu sein, ihn beweisen zu wollen. G.

329. Bultmann, R., Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. gr. 8° (48 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 1.80. — Als Ergebnis der Untersuchung kann man wohl Folgendes feststellen: Offenbarung ist kein Mitteilen von Wissen, sondern ein Geschehen, ein Tun Gottes, das dem Menschen das Geschenk des Lebens gibt. Eine Lehre könnte ja höchstens zeigen, daß der Tod nicht sei, nicht aber den Tod vernichten (22). Christus ist selbst diese Offenbarung; freilich nicht als einstiges kosmisches Ereignis oder als inneres Erlebnis, sondern als Verkündigung, als Wort, das den Menschen jetzt trifft, das ihn jetzt anredet und ihm die Augen über sich selbst öffnet (38). So teilt die Predigt nicht Offenbarung mit, sondern ist selber die Offenbarung (29), insofern sie den Menschen „anredet" und in der Anrede — nicht im Mitteilen weltanschaulichen Wissens — sich verstehen läßt „als aus einer sündhaften Vergangenheit kommend und deshalb unter Gottes Gericht stehend, aber als befreit von dieser Vergangenheit durch die im Wort ihm begegnende Gnade" (40). Es wird uns z. B. Gottesgerechtigkeit nicht offenbart als eine Idee oder als ein an uns herbeigeführter Zustand. Vielmehr ist sie und wird uns zugesprochen in der uns begegnenden Anrede. „Es wäre ein Mißverständnis, daß der gerechtgesprochene Sünder nur so angesehen würde, als ob er gerecht wäre. Nein! er ist gerecht und nur so ist er wirklich gerecht, wenn ihm Gerechtigkeit zugesprochen ist" (41). So wird denn doch ein Wissen in der Offenbarung gegeben; aber es ist kein betrachtendes, kein weltanschauliches Wissen, sondern nur ein Wissen um mich selber, das allein in der Anrede wirklich, als „bewahrtes Wissen" aber immer „unecht" ist (42). Der Inhalt des Gotteswortes kann daher nie abschließend vorgelegt, sondern nur „gehört" werden. — Zu stark ist in der Heiligen Schrift — ich nenne nur die Paulusbriefe — von der Predigt als einer Mitteilung des Lebens und der Lehren Christi gesprochen, als daß wir nicht hoffen dürften, daß die durch die dialektische Theologie angebahnte objektivere Betrachtung der Heiligen Schrift, auch hier zu andern Ergebnissen führen wird. Weisweiler.

330. Seeberg, Erich, Luthers Theologie. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung. 8° (VI u. 218 S.) Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 14.— In gefälliger, gewandter Sprache wird ein reiches Material zusammengestellt. In der Darstellung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge der Gedanken Luthers mit Scholastik und Mystik zeigt sich der Verfasser auch für katholisches Denken aufgeschlossen, wenn auch Kenntnis und Verständnis nicht bis zum Letzten reichen. Der Form nach ist das Buch mehr Materialsammlung als systematische Darstellung. Zum Teil geht das gewiß auf Rechnung der Eigenart der Gedankenwelt des Reformators, zum Teil wird es aber auch daran liegen, daß sich der Verfasser zu sehr gebunden fühlt und in der Kritik zu sehr zurückhaltend ist. Er gibt jedoch zu, daß es Luther nicht glückte, die Widersprüche zu lösen, die sich aus seiner Erklärung des Bösen ergeben (177). Die philosophischen Ideen scheinen durch den starken kantianischen Einschlag etwas verzeichnet zu sein. Gierens.

331. Loewenich, Walther von, Luthers Theologia crucis (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausgegeben von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim. Zweite Reihe, Bd. II) 8° (236 S.) München 1929, Chr. Kaiser. *M* 9.50; geb. *M* 11.50. — Man kann nur dankbar sein für diese Studie, da sie uns den Schlüssel zum Verständnis der „dialektischen Theologie" in die Hand gibt, die nur die gebrochene Linie zu Gott kennt, für die das Paradox, die Verhüllung unter dem Gegensatz zu einem das Denken beherrschenden Prinzip wird. L. tritt der Auffassung entgegen, die in der „theologia crucis" nur eine Entwicklungsstufe Luthers sieht. Er will nachweisen, daß sie ein stets bleibendes theologisches Denkprinzip Luthers war, prinzipiell unaufgebbar, weil mit Luthers Glaubensbegriff gegeben, dem gemäß nur geglaubt werden kann, was bis zur Unkenntlichkeit verborgen ist (33). Mit großem Fleiß ist alles zusammengetragen, was in Luthers Werken für diese These spricht. Es bleibt freilich eine Frage, ob die Bedeutung des Glaubensbegriffes für die Paradoxe nicht überschätzt wird, ob er in dieser Hinsicht nicht mehr bedingt als Bedingung ist. Luthers unsystematisches Denken neigt auch sonst zu Widersprüchen. L. nimmt selbst Bezug auf den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis hinsichtlich der Verwendung der Allegorie (172). Die in der Polemik mit Erasmus verwendete, von der sonst bei ihm üblichen verschiedene, Gegensetzung von „Deus absconditus" und „Deus revelatus" (35 ff.) wird viel natürlicher ohne Bezugnahme auf den Glaubensbegriff als eine Ausflucht erklärt, ähnlich der Gleichsetzung von heimlichem Ja und öffentlichem Nein zum Zweck der Geheimhaltung der Doppelehe Philipps von Hessen (De Wette 6, 263 f.). Die Sache dürfte so liegen: Bei Luther sind Paradoxe und Widersprüche oft nur unreflektierte Folgen seiner individuellen psychologischen Anlage; die dialektische Theologie aber will daraus durchweg das Kunstgebilde eines Systemprinzips machen. G.

332. Orient und Occident. Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie. In Verbindung mit Nicolai Berdjajew herausgegeben von Fritz Lieb und Paul Schütz. Zwanglose Folge. 1929 Heft 1: Rußlandheft (96 S.). Leipzig, Hinrichs. Jedes Heft *M* 5.— Diese neue Zeitschrift, die jährlich etwa 2 Hefte umfassen soll, setzt sich drei Ziele. Sie will durch religiöse Aussprache Wegbereiterin der ökumenischen Gemeinschaft werden. „Gemeinsame Not läßt den Protestantismus in der orthodoxen Kirche des Ostens eine wahre Bruderkirche erkennen. Evangelisches Christentum und Orthodoxie haben einander Entscheidendes zu sagen, vor allem, weil — nach der Überzeugung der protestantischen Herausgeber — reine Verkündigung des Evangeliums und die Bekenntnisse der altchristlichen Kirche zusammengehören" (Anzeige). Eine Beteiligung von Katholiken soll dieses ökumenische Gespräch grundsätzlich einschließen. Der erste Artikel des Heftes von Fritz Lieb über Orthodoxie und Protestantismus erklärt dieses erste Ziel genauer. Danach soll der orthodoxe Christ etwas von dem ernst nehmen, was Gott, der Lebendige, der nicht nur der Gott einer Konfession ist, dem heutigen Protestantismus sagt. Er soll sehen, daß es gefährlich ist, „wenn das konkrete Reden Gottes zu uns in unserer heutigen Wirklichkeit . . . unbekümmert um den wirklichen Menschen von heute . . . ausschließlich unter Gesichtspunkten und mit Kategorien, die aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stammen, die immerhin auch Kategorien eines Jahrhunderts und nicht nur der überzeitlichen Ewigkeit sind, beurteilt und allzu vorschnell und unbesehen verurteilt werden" (5). Anderseits wird der Protestant aus dem treuen Festhalten des Orthodoxen am altkirchlichen Bekenntnis lernen, treu an der Trinität, der Gottheit Christi und der leiblichen Auferstehung festzuhalten. Mit diesen letzten Worten ist auch schon das zweite Ziel der neuen Zeitschrift angedeutet. Der Orient soll auch dem Westen Erneuerung bringen. Es soll ein Geben und Empfangen sein. Als drittes Ziel wird dann noch eine Auseinander-

setzung mit der östlichen nicht-christlichen Welt angestrebt. Mit ihr soll die ethische und soziale Frage besprochen werden. Aber auch dies soll geschehen nur unter „zentralem Hinweis auf die Verantwortlichkeit von Kirche und Theologie" (Anzeige). — Das erste Heft enthält außer dem genannten Artikel noch Arbeiten von Nic. Berdjajew über: Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie; eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Otto Fricke spricht über das Schriftprinzip im Protestantismus, Boris Wyscheslawcew über Tragische Theodizee, und Alex. Puschkin über die Nachahmungen des Koran. Iwan Lagowskij: Da wo man mit Gott kämpft (Jenseits der Kirche), und Paul Schütz: Von Mossul nach Bagdad, schließen die Artikelserie, der noch eine russische Chronik und eine Literaturübersicht folgt. Weisweiler.

333. Koch, Hans (Wien), Die orthodox-autokephale Kirche der Ukraina: Osteuropa, Zeitschr. für die gesamten Fragen des europ. Ostens 3 (1928) 833—846. K. gibt einen Überblick über die Entstehung der ukrainischen Nationalkirche, die sich auf der „revolutionären" Kiewer Synode 1921 von der russisch-orthodoxen Kirche loslöste und als „autokephal" konstituierte. Da keiner der Bischöfe der Bewegung sich anschloß, wurden im Auftrage dieser aus Priestern, Diakonen und sehr vielen Laien bestehenden Synode zwei Priester durch Handauflegung der gesamten Priesterschaft zu Bischöfen geweiht, eine Form, die von der Synode selbst als revolutionär empfunden und, wie es in ihrer „Denkschrift" heißt, „nur ganz ausnahmsweise anerkannt wurde, um die ukrainische Kirche aus tödlicher Gefahr zu erretten". — Die Neugründung „autokephaler Kirchen" im Rahmen der griechisch-schismatischen Kirche ist nichts Ungewöhnliches. Einen Umsturz bedeutet dagegen Kanon I, 2b: „Wir beschließen, daß die episkopale Verfassung der Kirche nicht mehr zu Recht bestehen darf und durch das kirchlich-synodale Prinzip geändert werden soll. An den Synoden sollen in Zukunft auch Laien teilnehmen." Priester und Bischöfe dürfen heiraten, und zwar sowohl vor wie nach der Weihe (Kanon XI, 16—18); nur für die Mönche bleibt die freiwillige Ehelosigkeit bestehen. Die bisherige Kultsprache, das Altkirchenslawisch, wurde abgeschafft und durch die lebendige ukrainische Volkssprache in der Liturgie ersetzt. — Im Mai 1927 zählte die neue Kirche 30 Bischöfe (darunter zwei, die sich aus der alten russischen Staatskirche nachträglich der Bewegung angeschlossen haben), über 2300 Priester und etwa 3000 Gemeinden. — Der Artikel ist wertvoll durch die Wiedergabe der nicht leicht zugänglichen Akten und Kanones. Dagegen scheint der Verfasser (vermutlich ein protestantischer Theologe) in dogmatischer Hinsicht wenig klar zu sehen, so z. B., wenn er die Änderung der Kirchensprache als „den radikalsten Schritt" bezeichnet (845), also radikaler als die Änderung der Episkopal-Verfassung. Unklar bleibt im Artikel auch die Frage der „successio apostolica", in der „die neue Kirche grundsätzlich beim alten bleiben will; . . . in den theologischen Abhandlungen der ukrainischen Kirchenfürsten steht nichts so sehr im Vordergrund, wie der Beweis, daß die ukrainischen Bischöfe tatsächlich und sakramental die apostolische Nachfolge unverändert beibehalten haben" (844). Aber wie ist diese „successio" vom Standpunkt der Orthodoxen aus bei der Unterbrechung von 1921 noch zu „beweisen"? Auf Grund des späteren Beitrittes der beiden russischen Bischöfe? Oder durch angebliche „Beispiele aus der alten Kirche" für die Weihe eines Bischofes durch Priester allein, worauf die „Denkschrift" von 1925 einmal anspielt? (840). Hentrich.

334. Cuvantul adevĕrului (Das Wort der Wahrheit). Kirchliches Organ der Katholiken des rumänischen Ritus in Siebenbürgen und den angrenzenden Gebieten. Biksad, Diözese Gherla. 7. Jahrgang. — Es wird ein unbestreitbares Verdienst des rumänischen Zweiges des Basilianerordens bleiben, durch drei seiner Mitglieder, Georg Schinkai, Peter Major

und Johann Miku, den Grund zur rumänischen Literatur gelegt zu haben. Für Großrumänien mit seinen anderthalb Millionen Katholiken des rumänischen Ritus ist die Wiedererneuerung des stark zurückgegangenen Basilianerordens eine sehr erfreuliche Tatsache. Besonders zu begrüßen ist die Inangriffnahme literarischer Tätigkeit seitens der noch keineswegs zahlreichen Ordenspriester. Im Kloster Biksad erscheint seit sieben Jahren eine theologische Zweimonatsschrift in rumänischer Sprache. Sie ist bisher mit Rücksicht auf die kirchliche Lage des Landes weniger der rein theoretischen Wissenschaft als der priesterlichen Praxis gewidmet, steht jedoch in allen Abhandlungen auf streng theologisch-wissenschaftlichem Fundament und sucht davon ausgehend das katholische Leben unter den Rumänen möglichst zu fördern. Gerade diese Anlage der Zeitschrift dürfte besonders geeignet sein, die getrennten Christen für die Union zu gewinnen. Der Leitartikel des Heftes für Januar/Februar 1928 handelt über „Die Morgenröte des eucharistischen Kultus unter den Rumänen" und warnt bezeichnenderweise die unierten Priester, nicht etwa in byzantinischer Erwartung bestimmter günstiger Umstände den eucharistischen Kultus aufzuschieben, um die alte hergebrachte rituelle Form zu wahren, auf die Gefahr hin, dabei den Grund des Glaubens selbst zu verlieren. Ein zweiter Artikel tritt für das Offenhalten der Kirchen über Tages zwecks Förderung der eucharistischen Anbetung des Volkes ein; eine kürzere Zuschrift kündigt das bevorstehende Erscheinen eines Werkchens über eine „eucharistische Offensive" an. Den weiteren Inhalt bilden praktisch ausgearbeitete Predigten. Mögen bald auch dogmatische Artikel zur Förderung des Unionswerkes geboten werden. Wiercinski.

335. Suciu, Vasile, Teologia dogmatică fundamentală. I. Apologetică creştină. Ed. II. Mit Vorwort von Prof. Dr. Tatar. 8° (VI u. 552 S.) Blaj (Rumänien) 1927. — Das aufrichtige Bestreben unserer kirchlichen Obrigkeit und aller katholischen Theologen, den von uns getrennten Orient wiederum mit der katholischen Kirche zu vereinigen, wird in besonderer Weise durch irenisch-wissenschaftliche Werke gefördert, welche, wie das vorliegende, aus der Mitte derjenigen Orientalen hervorgehen, die sich bereits der katholischen Einheit angeschlossen haben und so die von der göttlichen Vorsehung berufenen Vermittler der Einigungsgnade auch für ihre noch getrennten Stammesbrüder sind. Dazu war der hochwürdigste Verfasser des Werkes, Dr. Basilius Suciu, nicht allein als Theologieprofessor der rumänisch-katholischen Akademie in Blasendorf (Blaj), sondern auch als Metropolit von Alba Julia für $1^1/_2$ Millionen katholischer Rumänen besonders geeignet. Das apologetische Werk behandelt, mit den Gottesbeweisen beginnend, im ersten Teil die Notwendigkeit und Einheit der Religion, dann die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der geoffenbarten Religion, endlich auf Grund der gewöhnlichen Beweise den göttlichen Charakter des Christentums, dem gegenüber die verschiedenen asiatischen Religionen, besonders auch der Mohammedanismus, abgewiesen werden. — Der zweite Teil des Werkes ist im Verhältnis zu der religiösen Lage Rumäniens einzig in seiner Art und deshalb um so schätzenswerter. Zum Beweis der Wahrheit des Katholizismus werden nicht bloß sehr sorgfältig ausgewählte Stellen aus den orientalischen Vätern angeführt, sondern auch die irrtümlichen Ausführungen der getrennten Orientalen gründlich widerlegt. Entsprechend der auch von P. Spačil S. J. in den „Orientalia christiana" angeführten Auffassung der Orientalen über die Würde Christi als Haupt der Kirche gibt der Verfasser in psychologischer Würdigung zu, daß der Papst keineswegs wie Christus das Haupt der Gesamtkirche, also etwa auch der triumphierenden Kirche, sondern nur der Stellvertreter Christi für die Kirche auf Erden ist. Jeder Kenner der Orientalen wird eine solche psychologische Würdigung begrüßen. — Die seitens der getrennten Orientalen so oft erhobene Behauptung, der „angestammte" Glaube der Rumänen

sei der Glaube der getrennten Orientalen, wird auf 53 Seiten sehr eingehend widerlegt. Auch werden mit wissenschaftlichen Belegen die kulturellen Schäden der Trennung und die kulturell-nationalen Vorteile der Union mit Rom gebührend beleuchtet. Der Abschnitt verdiente einen besondern Abdruck und eine Übersetzung in die Weltsprachen zwecks Förderung der Unionsfrage unter den Katholiken. W.

2. Dogmatik und Dogmengeschichte

336. Aufsätze der „Ciencia Tomista" zur vierhundertjährigen Wiederkehr des Geburtstages Báñez' (29. Februar 1528): V. Beltrán de Heredia O. P., El P. Dom. Báñez y Felipe II: 35 (1927 I) 1—29; — A. Colunga O. P., Ideas de Báñez sobre la Escritura: 37 (1928 I) 1—17; — V. Beltrán de Heredia O. P., Valor doctrinal de las Lecturas del P. Báñez: 39 (1929 I) 60—81. — Dem großen Dominikanertheologen Domingo Báñez widmet die CiencTom, deren Redaktionssitz Salamanca der vorzügliche Schauplatz seines Wirkens war, zum vierhundertsten Geburtstag eine Reihe von Artikeln (außer den oben genannten auch die drei schon Schol 4 [1929] 303 f. besprochenen Artikel über „Báñez und die spanische Inquisition"). — Da Báñez ein Jahr nach Philipp II. geboren wurde und sein Leben lang in engen freundschaftlichen Beziehungen zum „Rey Prudente" blieb, widmet B. de H. beiden einen gemeinsamen Jubiläumsartikel. Auf Grund unveröffentlichter Akten aus Simancas und aus den Archiven zahlreicher Domkapitel schildert er, wie Báñez (und drei andere Ordensleute) im Auftrag des Königs die Domkapitel, Abteien usw. Nordkastiliens im Jahre 1590 zur Zeichnung einer freiwilligen Staatsanleihe bewegen muß. Báñez war der eigentliche Vertrauensmann des Königs in Salamanca. — Der Artikel Colungas besteht aus einer schlichten Analyse der verschiedenen Abschnitte der gedruckten Kommentare Báñez', in denen dieser sich mit der Heiligen Schrift beschäftigt (Wesen der Inspiration, Vulgatafrage, Sechstagewerk). An einigen Stellen bemüht sich C., die Zusammenhänge der Formulierungen mit gleichzeitigen Ereignissen in Spanien oder Salamanca herauszuarbeiten, so S. 8 f., wo er die auffallende Mäßigung Báñez', die Vertreter der Irrtumsmöglichkeit der Heiligen Schrift nicht zu zensurieren, in Beziehung setzt zu den Prozessen, in die damals mehrere Mitglieder seiner Fakultät wegen dieser Frage verwickelt waren. — In dem letzten Artikel, dem wertvollsten der drei, betont B. de H. die Notwendigkeit, die gedruckten Teile des Kommentarwerkes des Báñez durch die ungedruckten zu ergänzen; da nun manches davon nur in den Nachschriften der Hörer erhalten ist, untersucht er auf Grund der Archivalien, besonders der libros de visitas de cátedras, wie diese Nachschriften entstanden. Die von Fr. von Vitoria in Salamanca eingeführte Diktiermethode hatte sich im ganzen Betrieb der Universität durchgesetzt, aber gerade zur Zeit des Báñez Mißbräuche und Übertreibungen, besonders in der Juristenfakultät, hervorgerufen. Schließlich erfolgte durch königliche Visitatoren das gänzliche Verbot des Diktierens und des Vorlesens aus einer geschriebenen Vorlage. Doch fast alle Professoren hielten an der Diktiermethode fest. Báñez, „que era un espíritu innovador en cuanto a desentrañar el contenido de la doctrina de S. Tomás" (69), war in seinen pädagogischen Maßnahmen ungemein konservativ und blieb, wie die Verhöre seiner Schüler zeigen, im ganzen bei der verbotenen Diktiermethode und dem Vorlesen aus einem Heft. Daraus folgt, daß die Nachschriften seiner Schüler eine im wesentlichen getreue Kopie seiner unveröffentlichten Kommentarteile darstellen. — Zum Schluß gibt B. de H. auf Grund der „libros de visitas" und der Hss. eine Chronologie von Báñez' Vorlesungen über die einzelnen Traktate. — Die vorliegende Arbeit stellt eine wertvolle Weiterführung der Aufsätze dar, die vor über 40 Jahren Kardinal F. Ehrle S. J. im „Ka-

tholik" (1884 und 1885) über „Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des 16. Jahrhunderts" ohne Verfassernamen veröffentlicht hat. Leider sind diese wegweisenden Artikel des großen Erforschers der Geschichte der Scholastik nicht genügend bekannt bzw. von denen, die daraus geschöpft haben, nicht in entsprechender Weise zitiert worden: „Hemos podido comprobar que en obras donde debería citarse, o no se nombra o se cita insuficientemente" (J. M. March S. J. in EstudEcl 8 [1929] 146). Um so mehr ist es zu begrüßen, daß sie in spanischer Übersetzung (von J. M. March S. J.) und mit dem Namen des Verfassers versehen, in dem laufenden Jahrgang der EstudEcl wieder abgedruckt werden. Hentrich.

337. Bartmann, B., Lehrbuch der Dogmatik. Bd. I: Formalprinzipien. Gott Einer und Dreifaltiger, Schöpfer, Erlöser. gr. 8° (XII u. 448 S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 11.— Bd. II (Schlußband): Gnade, Kirche, Sakramente, Eschatologie. gr. 8° (X u. 514 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 13.— Der erste Satz dieser 7. Auflage lautet: „Mit dem Gefühl tiefsten Dankes gegen Gott, der es mir beschied, in ungebrochener Schaffenslust und Arbeitskraft die Mühewaltung für die neue Auflage auf mich nehmen zu können, schreibe ich dieses Vorwort." Man kann den nun im siebzigsten Lebensjahr stehenden Paderborner Theologen zu dieser Arbeitskraft und Arbeitslust, die zudem von solchem Erfolg gekrönt ist, nur herzlich beglückwünschen. Seine Dogmatik ist hochgeschätzt, besonders in ihren positiven Teilen, im Schriftbeweis, in den dogmengeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Angaben, in den reichen Literaturverzeichnissen. Auch an der „Scholastik" ist der Verfasser wahrlich nicht achtlos vorbeigegangen. In dieser neuen Auflage sind manche Abschnitte wesentlich erweitert oder neu eingefügt, z. B. die Gottesbeweise nach Thomas, die Zurückweisung von Einwänden gegen die Christologie, die Wirkungen der letzten Ölung usw. Beachtenswert ist, daß B. die Lehre von der Kirche, die sonst vielfach in der Fundamentaltheologie behandelt wird, in die Dogmatik hineingearbeitet hat, und zwar zwischen der Lehre von der Gnade und der Lehre von den Sakramenten. — Vom „limbus puerorum" wird (Bd. II, § 214, S. 496) gesagt, er sei „ein von der Theologie konstruierter Aufenthalt der erbsündlichen Kinder". Jedenfalls ist diese „Konstruktion" dogmatisch gut begründet; vgl. Denz. 693: „poenis tamen disparibus" und 3049 (in der 16. Aufl.): „poenis tamen ac locis disparibus". Bd. II 514 steht: „In der ‚Scholastik' (1928) 627 [lies 622]) wird eine Lösung des Problems versucht", nämlich wie die Tugend des Glaubens verschwinde in einem Menschen, der mit dieser Tugend aber im Stande der Todsünde stirbt. Es müßte heißen: In der Schol. wird über einen solchen Versuch berichtet. Der Berichterstatter fällt selbst kein ausdrückliches Urteil; vgl. Denz. 808. Deneffe.

338. Wiegand, Friedrich, Dogmengeschichte. III: Geschichte des Dogmas im Protestantismus (Sammlung Göschen Bd. 1007). (132 S.) Berlin 1929, Walter de Gruyter. *M* 1.50. — Unsere zu den ersten beiden Bändchen geäußerte grundsätzliche Meinung (Schol 4 [1929] 293) gilt nicht weniger diesem letzten. Gummersbach.

339. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi liber Monologion. Recensuit F. S. Schmitt. (Florilegium Patristicum. Ediderunt B. Geyer et J. Zellinger. Fasc. 20.) 8° (VIII u. 65 S.) Bonnae 1929, Hanstein. *M* 2.80. — Der rührige Benediktiner, dem wir bereits eine neue Ausgabe von Anselms „Cur Deus Homo" verdanken (vgl. Schol 4 [1929] 300), schenkt uns hier eine saubere Ausgabe des Monologion. Das Buch beginnt mit dem Gottesbeweis „ex gradibus" (vgl. Hontheim, Theodicaea 1893, n. 236) und enthält überhaupt ernste Spekulationen, allerdings auch den Versuch der rationellen

Ableitung (oder einfachen Verteidigung?) der Dreipersönlichkeit Gottes. Es dürfte sich für Seminarübungen besonders eignen. Deneffe.

340. Blüml, R., Paulus und der dreieinige Gott. Eine biblisch-dogmatische Studie. (Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft, hrsg. von Th. Innitzer und J. Lehner. Heft 29). 8° (XXII u. 263 S.) Wien 1929, Mayer & Co. *M* 5.— Wir haben hier einen bedeutsamen Beitrag zur biblischen Theologie. B. strebt nach vollständiger Erfassung aller trinitarischen Paulusstellen. Im ersten Abschnitt werden 47 Texte vorgelegt, gut geordnet und mit ruhiger Sachlichkeit erklärt. Daß in den der Erklärung vorangestellten deutschen Texten die Namen Gott, Christus, Geist (oder entsprechende) durch Sperrdruck hervorgehoben sind, ist für den Leser eine angenehme Hilfe. Die Ordnung der Texte geschieht nach dem Gesichtspunkt der durch Gott, Christus, Geist geschaffenen und entfalteten Rechtfertigung und des Verhältnisses der Gerechtfertigten zu diesen Drei. Der zweite Abschnitt, der den theologischen Ideengehalt der vorgelegten Texte entwickeln will, zeichnet sich aus durch den gediegenen Nachweis, daß der Heilige Geist nach der Lehre des hl. Paulus eine wahre dritte, vom Vater und Sohn unterschiedene göttliche Person ist. — B.. der außer der Theologie auch Staatswissenschaft studiert hat, und zwar wie es scheint bei O. Spann, führt auch die „Grundkategorie" des Ganzheit-Glied-Verhältnisses in seine theologischen Betrachtungen ein: Christus vollbrachte die ganzheitliche Erlösungstat, der noch das gliedhafte Erlöserwirken des Pneuma folgen muß (VI). Dem liegt der richtige Gedanke zu Grunde, den die Theologen etwa mit den Worten ausdrücken: „Christus redemit omnes quoad sufficientiam, non omnes quoad efficientiam", oder: „Redemptio singulis applicari debet" (vgl. 44). Die Einführung neuer Ausdrücke in die Theologie kann das Zeichen eines Fortschrittes sein; anderseits ist auch eine gewisse Vorsicht nötig. Man könnte darauf hinweisen, daß, wenn man die von Christus erlöste Menschheit als Ganzheit faßt, hiervon eine andere Ganzheit zu unterscheiden ist, nämlich die Kirche als Gemeinschaft derjenigen, die in der Tat wenigstens äußerlich schon zu Gliedern des Leibes Christi geworden sind. — Eine gewisse Schwierigkeit bietet die Mehrzahlbezeichnung der drei göttlichen Personen, solange die Persönlichkeit des Heiligen Geistes noch nicht als bewiesen angenommen wird. Ausdrücken wie: drei Mächtige (236), drei Urorganisatoren (118 149) und ähnlichen könnte man die Worte des Athanasianums entgegenhalten: „Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens." Jedoch kann und muß man den Verfasser hier richtig verstehen. Es gilt auch hier, was der hl. Thomas in Bezug auf eine ähnliche vom hl. Hilarius gebrauchte Wendung sagt: „Quod vero Hilarius dicit, quod Spiritus Sanctus est a Patre et Filio auctoribus, exponendum est, quod ponitur substantivum pro adiectivo" (Summa th. 1, q. 36, a. 4 ad 7). D.

341. Taille, M. de la, S. J., Entretien amical d'Eudoxe et Palamède sur la grâce d'union: RevApol 48 (1929 I) 5—27 129—146. — Seine früher vorgelegte Erklärung der hypostatischen Union (s. Schol. 3 [1928] 608 f.) sucht De la T. durch neue Beweise zu stützen; zugleich will er ihre Schwierigkeiten entkräften und nachweisen, daß sie auch innerhalb des Dominikanerordens namhafte Vertreter — Johannes a S. Thoma und Billuart — gefunden hat. Als Beweise werden die Gründe angeführt, womit die Salmanticenses, Suarez u. a. ihren „modus unionis" zu beweisen suchen. Aus denselben folgert De la T. aber: Die hypostatische Union besteht formell in einer substantiellen Vervollkommnung (der menschlichen Natur), die eine Veränderung und folglich etwas Geschaffenes ist: die substantielle Anpassung der menschlichen Natur an das Sein des Wortes (21 23). — Ist die These bewiesen? Ich meine nicht. Der Grund der Relation braucht nicht eine Vervollkommnung, eine Veränderung in der mensch-

lichen Natur zu sein; genügender Grund ist ja die Menschheit, insofern sie vom persönlichen Sein des Wortes abhängt und mit ihm dasselbe Sein teilt. Er darf auch nicht dort gesucht werden; die großen entgegenstehenden Schwierigkeiten scheinen mir vom Verfasser nicht gelöst zu sein. Ist diese „adaptation, habilitation, conformation au Verbe" etwas Akzidentelles, dann wäre auch die hypostatische Vereinigung eine „unio accidentalis"; ist sie etwas Substantielles, so scheint die Menschheit Christi nicht mehr konsubstantiell mit der unsrigen zu sein. Wie kann diese „Anpassung", etwas Geschaffenes, eine ganz spezielle Beziehung nur zum Verbum haben? Endlich: Wenn der Menschheit Christi eine „existence substantielle créée" zuerkannt wird (142), ergibt sich da nicht in Christus ein doppeltes Sein, wodurch gerade nach den Prinzipien des Verfassers die substantielle Einheit des menschgewordenen Wortes gefährdet wird? Tummers.

342. Lebon, J., Le prétendu Docétisme de la Christologie de s. Grégoire le Grand: RechThAncMéd 1 (1929) 177—202. — L. prüft auf seine Berechtigung den Vorwurf des Doketismus, den der Anglikaner F. Homes Dudden in seinem Buche Gregory the Great, his Place in History and Thought II (London 1905) 328 ff. gegen Gregor den Großen erhoben hatte. Nach Dudden nimmt Gregor zwar eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib in Christus an; aber wahrhaft menschlich wie wir sei er nur dem Leibe nach gewesen (179). Zu solchem Doketismus gelange der Kirchenvater ganz offensichtlich in seiner Lehre über das Nichtwissen Christi; logisch enthalten sei er auch in den Ausführungen über die seelischen Affekte und die Versuchung des Erlösers (178 f.). L. stellt fest, daß bei Dudden zu dem Historiker der Theolog kommt, der die Gegebenheiten in offenkundiger Abhängigkeit von einer besondern Menschwerdungslehre deutet und systematisiert (180). Diese besondere Theorie ist die neuere Kenosislehre, die, von Thomasius um die Mitte des 19. Jahrhunderts zuerst in Deutschland vorgetragen, später auch in anglikanischen Theologenkreisen Anhänger fand. Dazu kommen noch andere Verwechslungen und Mißverständnisse; so die Verwechslung des göttlichen Attributs der Allwissenheit, das Christus als Gott gebührt, mit der (relativen) Allwissenheit, die ihm als Mensch zukommt. Dies wird von L. mit stetiger Bezugnahme auf die einschlägigen, meist bekannten Texte in einer sorgfältigen Untersuchung herausgestellt. — L. nennt die neuere Kenosislehre „le concept qu'a [de l'incarnation] la théologie libérale" (192). Sie war im Gegenteil die Theorie der (mehr oder weniger) orthodoxen Dogmatiker des Luthertums und wurde von der liberalen Schule bekämpft. Kennt schon Gregor die Unterscheidung der „scientia beata" und der „scientia infusa per se", durch welch letztere Christi Menschheit relativ allwissend wäre? T.

343. Graf, G., Unechte Zeugnisse römischer Päpste für den Monophysitismus im arabischen „Bekenntnis der Väter": RömQschr 66 (1928) 197—233. — Es handelt sich um ein nur mehr arabisch und äthiopisch überliefertes dogmatisches Florilegium aus dem Bereich des alexandrinischen Patriarchats der monophysitischen Christen, das den Titel „Bekenntnis der Väter" führt. Es ist in dieser Fassung nicht vor dem 11. Jahrhundert entstanden (204). G. gibt nach einer Einleitung die Übersetzung der in dem Florilegium enthaltenen unechten Zeugnisse römischer Päpste für den Monophysitismus. Dieselben zeigen einerseits die Autorität, die die „römischen Patriarchen" auch bei monophysitischen Christen hatten, anderseits gewähren sie einen Einblick in die monophysitische Gedankenwelt. Bisweilen sollte man meinen, die „eine Natur" bedeute nichts anders als die eine Person. Der Gegensatz zum Nestorianismus tritt stark hervor, z. B.: „Wenn jemand sagt, Christus sei ein Mensch, in welchem Gott wohnte, so ist dieser ein Gottloser" (227). Deneffe.

344. Capelle, B., O. S. B., L'origine antiadoptianiste de notre texte du symbole de la messe: RechThAncMéd 1 (1929) 7—20. — Schon ein Blick in Denzinger, Enchiridion, Nr. 86 läßt erkennen, daß der Wortlaut des in der Messe gebrauchten Credo vom griechischen Text des Nicaeno-Constantinopolitanum und von der lateinischen Übersetzung des Dionysius Exiguus in einigen Punkten abweicht. C. zeigt mit guten Gründen zweierlei: 1. Die liturgische Form des Credo geht auf den karolingischen Theologen Paulinus von Aquileja zurück; siehe die Vergleichung seines Textes mit neun andern lateinischen Übersetzungen (16 ff.). 2. Der Gebrauch, das Credo in der Messe zu singen oder zu beten, der bereits im Orient und in Spanien bestand, wurde in Deutschland und Frankreich im Anschluß an das antiadoptianische Konzil von Aachen (798) mit Gutheißung Leos III. eingeführt; den Anstoß zu dieser Maßnahme gab wahrscheinlich ebenderselbe Paulinus von Aquileja (13). Im oftmaligen Wiederholen des Glaubensbekenntnisses erblickte man mit Recht ein geeignetes Mittel zur Reinerhaltung des Glaubens. D.

345. Botte, B., O. S. B., L'invocation du Christ dans l'avant-messe. Sonderabdruck aus: Cours et conférences des Semaines liturgiques VI (Louvain 1928) 105—117. — Die Gebete der Vormesse beweisen — so wird gegen Bousset und Wetter ausgeführt —, daß die Liturgie ursprünglich ihre Gebete nie direkt an Christus, sondern stets an den Vater durch den Sohn als Mittler richtete. Erst infolge des arianischen Streites drang das bisher nur privatim geübte Gebet an Christus auch in die Liturgie ein, freilich nur sehr langsam und in beschränktem Umfang, besonders langsam in der römischen Liturgie. Gegen Klawek ist zu sagen: Es handelte sich hier nicht um eine bloße Gewohnheit, um übertriebenen Konservatismus, sondern die alte Art hatte ihre großen Vorzüge, da sie am besten die Mittlerrolle Christi und die Beziehungen der göttlichen Personen zueinander hervorhob. Selbstverständlich aber ist das Gebet zu Christus berechtigt und soll es auch nicht wieder völlig aus der Liturgie verbannt werden. Doch man möge ihm den Charakter einer Ausnahme belassen, damit auf diese Weise das Glaubensbewußtsein von Christi Priestertum und Mittleramt um so lebendiger in der Christenheit erhalten bleibe. Lange.

346. Struker, A., Die dogmatische Missionsgrundlage: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 19 (1929) 113—129. — „Die dogmatische Missionsgrundlage ist nichts anderes als das Recht und die Pflicht der Heidenmission" (113). Der Verfasser spricht den Wunsch aus, die Dogmatiker möchten das Dogma vom Recht und von der Pflicht der Mission mehr betonen. Er weist hin auf die Formulierung in CIC can. 1322, § 2: „Ecclesiae, independenter a qualibet civili potestate, ius est et officium gentes omnes evangelicam doctrinam docendi." Übrigens verweist auch Denzinger, ed. 16 et 17, p. [11], n. II f auf diesen Paragraphen. Den direkten Schrift- und Traditionsbeweis des Dogmas will der Verfasser nicht darlegen, wohl aber eine theologische Ableitung desselben aus andern Glaubenslehren, besonders aus den christologischen Dogmen von Christus als dem Sohn des einen wahren Gottes, als dem Bruder aller Menschen, dem neuen Adam, dem Bräutigam der Menschheit, dem Weltlehrer, dem Weltrichter, der die Hinführung aller Menschen zu Gott und seinem Reich will und als ordentliches Mittel zu dieser Hinführung die Missionstätigkeit der Kirche bestellt hat. Deneffe.

347. Dölger, F. J., Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien: Antike und Christentum I 2 (1929) 107—142; dazu 160. — Epiphanius berichtet an drei Stellen über die Sekte der Kollyridianer, die Maria an einem bestimmten, aber nicht näher bezeichneten Tage ein Brotopfer darbrachten. Wahrscheinlich hat Epiphanius das Wort als Spottnamen geprägt nach κολλυρίς, dem Brot oder Kuchen,

der der Gottesmutter von Frauen geopfert wurde. Sonst heißt die Sekte auch Philomarianiten (111). Auch von Montanisten des 4. Jahrh. wird berichtet, daß sie Maria göttlich verehrten (112 160). Gründe für das Aufkommen der falschen Marienverehrung könnten gefunden werden in einem Mißverstehen des damals stark betonten Theotokosnamens und in heidnischen Erinnerungen Neubekehrter. Das Kultgerät der Kollyridianer, der κουρικός, der sonst mit „currus", Wagen oder Wagenstuhl übersetzt wird, wird von D. mit guten Gründen als Maßgefäß gedeutet, das umgestülpt den einfachen Opferaltar abgab. Beachtenswert ist der Hinweis auf eine falsche Übersetzung eines griechischen Textes, wodurch die nestorianische Eucharistielehre in ein falsches Licht gerückt wurde (139 f.). D.

348. Euringer, S., Die Marienharfe ('Argānona Weddāsē). Nach der Ausgabe von Pontus Leander übersetzt: Oriens Christianus 24 (1927) 338 bis 355. — E. bringt die Fortsetzung seiner verdienstvollen Übersetzung der äthiopischen „Marienharfe", d. h. des großen Officium Marianum der monophysitischen Kirche Abessiniens, das aus dem 15. Jahrh. stammen soll (120). Es enthält auch Stellen, die für mariologische Fragen unserer Tage nicht ohne Belang sind, z. B.: „Alles ist für dich geworden und alles wurde deinetwegen gemacht" (338, Nr. 57; Teilnahme am Königtum Christi). „O Jungfrau, die du zwischen Himmel und Erde Frieden gestiftet hast" (344, Nr. 69; Teilnahme am Erlösungswerk). D.

349. Friethoff, C., O. P., De duplici ratione, ob quam B.V. Mediatrix nuncupatur: Angel 6 (1929) 207—216. — Der Verfasser wendet sich mit Recht gegen die Ansicht, die Mittlertätigkeit Marias bestehe einzig darin, daß sie uns jetzt alle Gnaden durch ihre Fürbitte vermittelt. Maria ist auch Mittlerin durch ihr Mitleiden mit Christus, wodurch sie mit Christus für uns genugtat und uns alle Gnaden „de congruo" verdiente. — In einem andern Punkte kann ich dem Verfasser nicht beistimmen. Wenn ich ihn richtig verstehe, so meint er, zur Mittlertätigkeit im eigentlichen Sinne gehöre es, daß die vermittelnde Person beiden Parteien etwas überbringe, der einen von der andern und der andern von der einen: „Tota ratio ergo mediationis consistit in hoc, quod diversi coniunguntur per delationem, quod unius est, ad alterum (vice versa) et quidem per tertium aliquem" (208). Bei der Fürbitte findet diese doppelseitige Übermittlung nicht statt, indem Gott dabei nichts von seiten der Menschheit empfängt (215). Allerdings heißt es auch wieder, Maria gebe Gott etwas, was der Menschen sei, nämlich ihr Gebet (214). Die fürbittende Vermittlung sei für sich allein nicht Mittlertätigkeit im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen Sinne. Indessen, wenn jemand einem Armen von einem Reichen ein Almosen erwirkt, kann man doch wohl von einer Vermittlung im eigentlichen Sinne reden, trotzdem der Reiche nichts von dem Armen empfängt. Auch der hl. Thomas hat dort, wo er den Begriff der Mittlertätigkeit erklärt (S. th. 3, q. 26, a. 2), nichts von gegenseitiger Leistung. D.

350. Pègues, Thomas, O. P., Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. IX. La Loi et la Grâce. Lex. 8° (XII u. 765 S.) Toulouse 1929, Éd. Privat. — Nachdem dieser neunte Band erschienen ist, liegen jetzt die ersten 18 Bände vollständig vor, von denen der letzte die Eucharistielehre behandelt. Band IX kommentiert den Schluß der Prima Secundae, die Lehre vom Gesetz (q. 90—108; auf S. 1—508) und von der Gnade (q. 109—114; auf S. 509—758). Das Vorwort ist am 1. Nov. 1914 unterzeichnet und das Copyright im gleichen Jahre erworben. Bei der Eigenart dieses Kommentars war es möglich, den Band erst so viele Jahre später — offenbar unverändert — herauszugeben. Es wird eben nur der Text der Summa theol. seinem Wortlaut nach aus sich selbst heraus erklärt, und das in einer durchweg recht verständlichen und einleuchtenden Weise. Verhältnismäßig selten werden die andern Werke des

Aquinaten zur Erläuterung herangezogen. Von Erforschung der literarischen Quellen, Vergleichen mit andern zeitgenössischen Lehrern, Heranziehung anderer Thomaserklärer ist keine Rede. Deshalb blieben auch alle neueren Thomasforschungen grundsätzlich unberücksichtigt. „Fidèle à la méthode que nous avons choisie dès le début de notre travail, nous nous sommes fait un devoir, ici toujours, de ne lire que S. Thomas, et de le lire tout entier." So in Bezug auf den Traktat vom Gesetz (S. VI); und bezüglich des Gnadentraktats heißt es: „Ici, comme partout, S. Thomas reste le Maître, le Maître unique, qu'il y a un intérêt souverain à lire seul" (ebd.). Man nehme den Satz hinzu: „Quant aux Docteurs qui ont suivi [S. Thomas], nous savons qu'à peu près tous, et aujourd'hui plus que jamais, sur l'invitation même des Souverains Pontifes, ils n'ont eu et n'ont d'autre ambition que de reproduire, aussi exactement que possible, la doctrine et l'enseignement de S. Thomas d'Aquin sur les questions de la grâce" (587). Das sind Übertreibungen. Der hl. Thomas hat sie wahrlich nicht nötig, und gedient ist ihm auch nicht damit. Der urteilsfähige Leser wird sich dadurch nur abgestoßen fühlen; aber er muß schon sehr urteilsfähig sein, soll sich dieses Gefühl nicht auf den heiligen Lehrer übertragen. — Bezüglich der bekannten 24 Thesen heißt es: „C'est qu'en effet le ‚Motu proprio' du 29 juin ordonnait de la façon la plus expresse que quiconque enseignait au nom de l'Église devait désormais se conformer, dans son enseignement, à ces principes et à ces grandes thèses" (VII). Man versteht, daß ein Thomist im Jahre 1914 glaubte so schreiben zu dürfen; aber unverständlich ist, daß er noch im Jahre 1929, nach so vielen maßgebenden Erklärungen über die Tragweite jener Verordnung (vgl. z. B. Schol 1 [1926] 569 ff.) diesen Satz hat drucken lassen. — Die Polemik wird absichtlich sehr eingeschränkt (s. 588). Es gilt stets als selbstverständlich, daß die neuere Dominikanerschule bisher allein Thomas richtig verstanden hat, und es wird die Überzeugung ausgesprochen, daß dank den Vorschriften Pius' X. von nun an die ganze Kirche mehr und mehr „recueille . . . les fruits de vérité que nous goûtions déjà si purs dans la famille dominicaine" (IX). Wird z. B. S. 651 die „gratia praeveniens" des hl. Thomas kurzerhand mit der „praedeterminatio physica" der neueren Thomisten identifiziert, so genügt dieser Behauptung gegenüber die kurze Erwiderung: Von dieser Identität merken wir nicht das geringste. — Der molinistische Sinn des Prinzips „Facienti" wird falsch angegeben (656). Kein Molinist behauptet, der Mensch könne sich durch seine natürlich guten Werke irgendwie „der Gnade würdig machen"; oder: „Jedesmal, wenn der Mensch nach seinen natürlichen Kräften gut handeln wird, dann wird dieser Akt ihm in Kraft der Verdienste Christi die Erlangung der Gnade verschaffen." Letzteres sagt nicht einmal Ripalda, dessen verwandte Ansicht bekanntlich von den übrigen Molinisten abgelehnt wird. — S. 676 erscheint wieder die unzerstörbare Fabel von der „Summa theologica" auf dem Tisch der Trienter Konzilsaula (s. Schol 4 [1929] 50 Anm. 1). Gerade in der Rechtfertigungslehre ist das Tridentinum ungemein weit über den Standpunkt des 13. Jahrhunderts, Thomas eingeschlossen, hinausgekommen. Lange.

351. Cappuyns, M., O. S. B., L'origine des Capitula Pseudo-célestiens contre le Semipélagianisme: RevBénéd 41 (1929) 156—170. — Niemand denkt heute noch daran, die Capitula Papst Cälestin zuzuschreiben. Sie müssen zwischen 435 und 442 abgefaßt sein. Der energische Leo als Erzdiakon der römischen Kirche kommt schwerlich als Verfasser dieser anonymen und privaten Sammlung in Frage. Das Werkchen zeigt genau dieselbe gemäßigte Haltung im Kampfe gegen den Semipelagianismus, die Prosper von Aquitanien um diese Zeit angenommen hatte. Mindestens seit Ende des 5. Jahrhunderts findet es sich stets mit jenem Papstbrief verbunden, den Prosper erwirkt hatte. Prosper ist Verfasser mehrerer derartiger Sammlungen von Konstitutionen und Sentenzen. Er liebte es, aus

den „auctoritates" der römischen Päpste und der afrikanischen Konzilien zu argumentieren (vgl. besonders „Contra Collatorem"). Sprache und Stil der Capitula zeigen große Verwandtschaft mit Prospers Werken. Cap. 8 findet eine sehr auffällige Parallele in „De vocatione omnium gentium", einem Werk, das schon früher von C. mit guten Gründen Prosper zugewiesen wurde (RevBénéd 39 [1927] 198—226; vgl. Schol 3 [1928] 612). Nur eine Erklärung der Gesamtheit dieser Indizien ist möglich: Prosper hat die „Capitula" verfaßt. L.

352. Roland-Gosselin, M. D., O. P., Béatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin: RevScPhTh 18 (1929) 193—222. — Der Beweisgang des hl. Thomas wird so gezeichnet: Die Tatsache, daß es in unserem Verstand ein Verlangen gibt, die Ursachen zu erkennen, ist so allgemein, daß man darin den unmittelbaren Ausdruck eines Naturstrebens erblicken muß. Dieses Verlangen wäre eitel, wenn es nicht befriedigt werden könnte. Es kann aber nicht befriedigt werden, wenn es stehen bleiben muß bei der Erkenntnis vom Dasein Gottes, bei der abstrakten Erkenntnis seiner Wesenheit, dem Glauben, der Gotteserkenntnis der getrennten Seele oder des Engels; denn keine dieser Erkenntnisse erreicht in Wahrheit das Wesen der ersten Ursache. Folglich wird das Naturstreben des Verstandes nur befriedigt werden durch die direkte Anschauung Gottes, das einzige Mittel zur Erkenntnis des Wesens der ersten Ursache (199). Diese Beweisführung sei für Thomas in allen ihren Teilen „une preuve rigoureuse qui s'impose à la raison" (200 207). Aber spricht man so nicht der Natur eine wahre Exigenz des übernatürlichen Zieles zu, wie sie die Kirche ohne Zweifel verurteilt hat? (207 f.) R.-G. unterscheidet: Wäre die Möglichkeit der Gottesschau aus der „finalité propre à l'espèce qui définit ses forces actives" erschlossen worden, dann hätte man eine strikte Exigenz, welche die absolute Gratuität der Visio aufhöbe. Die Möglichkeit wird jedoch nur gefolgert auf Grund der „finalité absolue de la nature intelligente c'est-à-dire de celle qui lui vient de sa passivité à l'égard de la toute-puissance divine" (213). Eine solche „finalité absolue ou obédientielle" enthält wohl eine „orientation naturelle" und eine positive Hinordnung auf die Gottesschau, begründet aber niemals eine Exigenz; denn sie kann nicht durch die aktiven Kräfte der geschaffenen Natur, sondern nur durch Gott verwirklicht werden (212). — Hier scheint die Lösung Laportas (vgl. Schol 3 [1928] 615) wieder aufgenommen zu werden: „Ce qui dépasse les forces de la nature, ipso facto dépasse ses exigences." Es wurde a. a. O. gezeigt, wie wenig diese Lösung befriedigt. Tummers.

353. Cuervo, M., El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la Apologética inmanentista: CiencTom 37 (1928 I) 310—340; 38 (1928 II) 332—348; 39 (1929 I) 5—36 (Fortsetzung folgt). — Die Immanenzapologetik, zweifelsohne ein Sprößling der kantianischen Moralphilosophie, hatte gleichwohl ihre tiefsten Wurzeln in der falschen und unvollständigen Lösung, die das von Thomas formulierte Problem des „desiderium naturale visionis intuitivae" bei manchen Theologen der Vorzeit gefunden hatte. C. untersucht nun: a) welches nach dem hl. Thomas die Natur jenes Verlangens ist; b) dessen Wert als Beweis für die Möglichkeit der beseligenden Gottesschau; c) die Folgerungen, die sich daraus für die Immanenzapologetik ergeben. Nachdem er die in Frage kommenden Begriffe erklärt hat, prüft er die Lösungen des Scotus, der Augustinenses, des Martinez, Herrera, des Ferrariensis, Suarez, Vazquez, Ripalda, Ferré, Arriaga, Conrad, Zumel, der Salmanticenses, Joannes a S. Thoma und Bañez (37). Erst dann setzt er ausführlich die Erklärung Caietans auseinander, die in dem Satz ausgesprochen ist: „Absolut betrachtet, verlangt der Mensch nicht nach der Gottesschau; wohl aber insofern er zur übernatürlichen Seligkeit hingeordnet ist." Das heißt: in der übernatürlichen Ordnung gibt es für jeden

Menschen ein „desiderium elicitum“ nach der schon erkannten übernatürlichen Seligkeit, das aber deshalb „naturale“ ist, weil es der Gnade und den theologischen Tugenden naturgemäß folgt (38). Dies und nichts anderes ist nach C. die echte Meinung des hl. Thomas (39). Esteller.

354. Bonnefoy, J.-Fr., O. F. M., Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure (Études de philosophie médiévale X). Lex. 8° (237 S.) Paris 1929, J. Vrin. *Fr.* 30.— In letzter Zeit findet die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes sowohl in der scholastischen als in der aszetisch-mystischen Theologie erhöhte Beachtung. Besonders willkommen ist daher eine so eingehende und fleißige Arbeit über die Gabenlehre jenes großen Scholastikers, den Leo XIII. in der mystischen Theologie „facile princeps“ nannte. Teil I (13—57) behandelt die ungeschaffene Gabe, Teil II (58—132) die Gaben des Heiligen Geistes im allgemeinen, Teil III (133—206) dieselben Gaben im einzelnen. Ein letztes Kapitel (194—206) wird der Lehre des Heiligen von der unvollkommenen und vollkommenen Beschauung gewidmet. Mehrere Anhänge (207—230) über die Früchte des Heiligen Geistes und verschiedene Beziehungen der Gaben sowie eine Übersetzung des Briefes „De 25 memorabilibus“ bilden den Abschluß. — Einige interessante Einzelheiten seien hervorgehoben: Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura ist der morgenländischen besonders nahe verwandt; großen Einfluß hat der Areopagite ausgeübt (55 ff.). — Das vierte Buch des Sentenzenkommentars ist vor den drei andern geschrieben (74 A. 2). — Der seraphische Lehrer nimmt drei Klassen von je sieben „habitus infusi“: Tugenden, Gaben, Seligkeiten an; ihr Zweck ist „rectificare, expedire, perficere“; hierin liegt ein Anklang an den dreifachen Weg des Pseudo-Dionysius (63 A. 1; 96). Indem Bonaventura die zwölf Früchte des Heiligen Geistes nicht mehr als „habitus“ auffaßte, nahm er gegenüber Alexander von Hales schon eine Vereinfachung vor; in dieser Richtung gingen dann bekanntlich Scotus und seine Schule bedeutend weiter (120). — Aufgabe der Dona ist, die Seelenfähigkeiten (nicht die eingegossenen Tugenden, was Alexander und Bonaventura mit Unrecht zugeschrieben wird; 99 ff.) zu disponieren, um mit Leichtigkeit außer den gebotenen, heilsnotwendigen Akten auch die Werke des Rats und der Übergebühr zu verrichten (99). Zu ihrer besondern Pflege sind daher nur die verpflichtet, die den Stand der Vollkommenheit oder das Priestertum übernommen haben (111 f.). — Der Franziskaner Rudolf von Biberach folgt in seinem um 1350 geschriebenen Werke „De septem donis Spiritus Sancti“ der Lehre des hl. Thomas. Als man später dieses Werk dem hl. Bonaventura zuschrieb, stieß man auf scheinbare Widersprüche in seiner Lehre (119 f.). — Für den Abschnitt über die Lehre von den Gaben vor Bonaventura wären noch die Ergebnisse der Untersuchung von A. Mitterer über die Väterlehre (ZKathTh 49 [1925] 529—566) und für die Zeit von Petrus Lombardus bis Thomas die jüngst erschienene Abhandlung von O. Lottin (RechThAncMéd 1 [1929] 41—97; vgl. Schol. 4 [1929] 306 f.) zu berücksichtigen. S. 76 A. 4 und S. 77 hat sich in das Thomaszitat ein störender Fehler eingeschlichen. Beidemal muß es heißen: „sicut essentia animae est principium operum vitae“ (statt: meritorii operis). Lange.

355. Landgraf, A., Anfänge einer Lehre vom „concursus simultaneus“ im XIII. Jahrhundert: RechThAncMéd 1 (1929) 202—228 338—355. — Zunächst ist eingehend die Rede von den noch unklaren Vorgängern und den wenig zahlreichen Anhängern, die Petrus Lombardus in seiner Lehre von der Identität des Heiligen Geistes mit der „caritas“ hatte. Die Verteidigung dieser Lehre war für Richard Fishacre der Anlaß, eine Schwierigkeit durch die Annahme eines „concursus simultaneus“ zu lösen. Auf den Einwand, der Akt des Liebens könne weder Akt der Seele allein, noch eine „actio“ des Schöpfers und des Geschöpfes zugleich sein, erwidert

er: „. . . illud diligere est actio animae, sed actum Dei. Sicut cum in qualibet actione principalis causa sit Deus, actio quelibet creature est quidem creature actio, sed actum Dei, quod egit per suam actionem, que est sua essentia. Nec potest anima in hanc actionem meritoriam, nisi Deus sua actione agat cum anima" (342). Fishacres Anregung wurde zwar beachtet; aber einen weiteren Anwalt scheint der „concursus simultaneus" damals nicht gefunden zu haben (345). Natürlich kann Fishacre noch kein „Molinist" genannt werden (346 f.). Der ganze Abschnitt aus Fishacre, In 1, d. 17, cap. 10, wird nach Cod. lat. 15 754 der Pariser Nationalbibliothek abgedruckt (347—355). Aus Fishacre fällt auch Licht auf eine Stelle im Sentenzenkommentar des hl. Thomas (In 1, d. 17, a. 1), über deren Sinn Stufler und Žigon sich streiten. L.

356. Vansteenberghe, E., Molinisme: Dictionnaire de Théologie catholique X 2094—2187 (Paris 1929, Letouzey et Ané). — Die sechs Kapitel dieser gründlichen Abhandlung haben zum Inhalt: Die Frage vor Molina, die Theorien der „Concordia", deren Aufnahme und Ergänzung in der Antwerpener Ausgabe, die „Congregationes de Auxiliis", das Wesen und verschiedene Modalitäten des Molinismus, die Verteidigung des Molinismus bis auf die Gegenwart. — Besonderes Lob verdient die sehr eingehende unparteiische Darstellung der Lehre Molinas in der Lissabonner (2101 bis 2141) und Antwerpener (2145—2153) Ausgabe. In solcher Ausführlichkeit und Klarheit wird man sie wohl schwerlich sonst irgendwo finden. So wird mancher gern zu dieser Abhandlung greifen, da das Studium der „Concordia" selbst bekanntlich äußerst schwierig ist. Was freilich Sp. 2141 darüber gesagt wird, dürfte ein wenig übertrieben sein. Mißverstanden ist die Sp. 2159 oben erwähnte Streitfrage. Kein Jesuit zog das göttliche Recht der Autorität Klemens' VIII. in Zweifel. Es handelte sich bloß darum, ob die Rechtmäßigkeit seines Pontifikats mit göttlichem Glauben geglaubt werden könne, eine Frage, die natürlich bei jedem Papst gestellt werden kann und von sehr vielen Theologen in und außerhalb der Gesellschaft Jesu verneint wird. Sehr gut ist die Charakterisierung des Werkes von N. del Prado (2181). Leider nur zu wahr ist der Schlußsatz: „Son livre . . . exprime bien dans l'ensemble, la position des thomistes d'aujourd'hui. Il est, semble-t-il, la somme et l'arsenal, où la plupart puisent à la fois leur connaissance du molinisme et leurs arguments contre lui." Solange das der Fall ist, wird auf eine gerechte, objektive Würdigung Molinas in ihren Kreisen nicht zu rechnen sein. Doch sei die Hoffnung ausgesprochen, daß V.s Abhandlung wenigstens einigen Wandel schaffen und vielen Theologen ein richtigeres Bild des Molinismus vermitteln wird. L.

357. Ledrus, M., S. J., La science divine des actes libres: NouvRevTh 61 (1929) 128—151. — Beachtenswerte Spekulationen zur tieferen Erfassung der „scientia media". D'Alès (s. oben S. 587) sei im Bemühen, die Gegensätze zu überbrücken, an der Schwelle der Schwierigkeit stehen geblieben (129) und beachte zu wenig den grundlegenden Unterschied zwischen dem Möglichen und dem Bedingt-zukünftigen (131). Molinas für die „scientia media" selbst glücklicherweise bloß nebensächlicher Erklärungsversuch durch die „supercomprehensio" des freien Willens durch Gott sei ebenfalls abzulehnen (132 ff.). L. versucht dann eine neue Lösung, zu der ihn außer Thomas und Molina besonders Scotus, Vazquez und De San anregen. Es müsse beachtet werden, daß Gott den Akt vor der Fakultät und unabhängig von der Erkenntnis der letzteren erkenne, und ferner, daß die freie Wahl unser Akt „par excellence" sei, folglich auch von Gott vor allem andern erkannt werde. Im Anschluß an einen Text Bellarmins wird schließlich eine „Konjektur" aufgestellt: Es gebe in uns ein „liberum arbitrium ‚semper in actu'" (149). L.

358. Maier, Fr. W., Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11 (Bibl. Zeitfragen XII 11/12). gr. 8° (157 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff. *M* 3.— Für den Dogmatiker ist diese sorgfältige Entwicklung der Gedanken des hl. Paulus eine wertvolle exegetische Gabe. Handelt es sich doch um einen an Beweistexten, aber auch an Schwierigkeiten überaus reichen Abschnitt des Neuen Testamentes. Die gründliche Erklärung des Kap. 9 beweist mit Evidenz, daß der häretische Prädestinatianismus hier keine biblische Stütze findet: Im Lichte des göttlichen Ratschlusses der Gnadenwahl, der weder der Verheißungstreue noch der Gerechtigkeit Gottes widerstreitet, findet der Massenunglaube Israels seine Erklärung. Der erbarmende Gott schreitet von der Verhärtung Israels nicht zu seiner Vernichtung weiter und hat zum Israel der Auswahl noch Heiden hinzuerwählt. Sodann „geht es im ganzen Kap. 10 um den Nachweis, daß ‚Gott alles getan hat, um die Juden für den Glauben zu gewinnen'" (87; im Anschluß an Bardenhewer). Kap. 11 aber bringt völlig „den Durchbruch ins Freie", den „Triumph der göttlichen Gnade über Israels Unglauben" (102). — Mit gespannter Erwartung sieht man der angekündigten weiteren Arbeit über das paulinische Prädestinationsproblem entgegen. L.

359. Lennerz, H., S. J., De historia applicationis principii: „Omnis ordinate volens prius vult finem quam ea quae sunt ad finem" ad probandam gratuitatem praedestinationis ad gloriam: Greg 10 (1929) 238 bis 266. — Die fleißige und rein sachliche historische Untersuchung kommt zu folgendem Ergebnis: Scotus lehrt als erster die Gratuität der Vorausbestimmung zur Seligkeit für sich genommen, bedient sich dafür jenes Prinzips als Beweisgrundes, zieht die notwendige Folgerung für die vorausgehende Verwerfung und ist sich bewußt, eine von den übrigen abweichende Meinung vorzutragen. Im 14. und 15. Jahrhundert folgen ihm nur seine Schüler, während die andern Theologen nach wie vor nur von der Gratuität der Gesamtprädestination reden, also das Prinzip nicht anwenden können, teilweise auch seine Anwendung bekämpfen. Seit dem 16. Jahrhundert dringt die Lehre des Scotus weiter vor. Trotz des Einspruchs von Bañez fangen auch die Thomisten mehr und mehr an, der Gratuität der Vorausbestimmung zur Seligkeit allein ihre Aufmerksamkeit zu schenken, das Prinzip als den vorzüglichsten Beweis derselben vorzubringen und es dem hl. Thomas, der sich desselben nicht bediente, zuzuschreiben. Die Lehre von der gratuiten Vorausbestimmung zur Seligkeit und von der vorausgehenden negativen Verwerfung, insbesondere die Beweisführung aus dem Prinzip vom geordneten Wollen des Ziels und der Mittel wäre somit nicht nach Thomas, sondern vielmehr nach Scotus zu benennen. L.

360. Leipoldt, J., Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte. 8° (78 S.) Leipzig 1928, Dörffling & Franke. *M* 2.50. — Es werden die Taufen im Judentum, bei Johannes dem Täufer und Jesus, in der Urgemeinde, der außerjüdischen Welt und den ersten heidenchristlichen Gemeinden dargestellt. Interessant ist die Geschichte der jüdischen Proselytentaufe und der ägyptischen Bäder. Die Proselytentaufe bietet jedoch zu wesentliche Unterschiede, als daß sie mit L. als Ansatz für die Johannestaufe angesehen werden kann. Bei der letzteren handelt es sich um Juden, die von ihren Sünden rein werden wollen, während der Proselyt sich der Taufe nur unterzieht, um zeremoniell rein zu werden und die rechtlichen Folgen zu genießen. Von Sündenvergebung ist da trotz der vielen Quellen nur bei der jüdischen Sibylle, wie auch L. zugeben muß, die Rede. Man wird also zur Erklärung der Johannestaufe eher auf die gleichen jüdischen Anschauungen unmittelbar zurückgehen müssen, aus denen die Proselytentaufe entstanden ist: die für die Reinheit vorgeschriebenen Waschungen. — Bei den ägyptischen religiösen Bädern scheinen sich die Texte wohl genügend zu erklären, wenn als Wirkung das Erlangen der

Reinheit und nicht eine Wiedergeburt angenommen wird. — Mit Recht hebt L. die wesentlichen Unterschiede zwischen der Mysterientaufe und der christlichen Taufe hervor. Was noch an Vergleichspunkten übrig bleibt, ist so wenig, daß es eine innere Abhängigkeit nicht zu erweisen vermag. Warum soll ein sprühender Geist wie Paulus immer erst zu den Mysterien gegangen sein, um von dort Ideen zu holen, die schon in der Christuslehre vorhanden waren? So geht es z. B., um nur einiges zu nennen, nicht an, über das paulinische Bild der Taufe als des Begrabenseins und des Auferstehens mit Christus zu schreiben: „Das Judentum kannte einen solchen Gedankengang nicht. Er kommt auch in den Evangelien und im Judenchristentum nicht vor. So benutzt Paulus zweifellos Mysteriengedanken" (63). Liegt es nicht viel näher, hier eigenen paulinischen Gedankenausdruck zu sehen, der, wie L. selbst bemerkt, mit der Untertauchtaufe als dem Anfang des neuen Lebens in Christus gegeben war? Da die Wiedergeburtsidee von Christus selber gebraucht wird (vgl. Joh. 3) ist es auch bei ihr nicht möglich, auf die Mysterien zurückzugehen.
Weisweiler,

361. Cerfaux, L., Le baptême des Esséniens: RechScRel 19 (1929) 248—265. — Josephus als Hauptquelle — er war seit seinem 16. Jahre längere Zeit Schüler der Sekte — beschreibt ihre Taufe als liturgisches Reinigungsbad vor den gemeinsamen Mahlzeiten oder als Privatbad nach Verunreinigungen durch Berühren eines der Sekte nicht Angehörenden, durch den Gebrauch der Ehe, Menstruation usw. Eine Taufe als Aufnahmezeremonie scheint nicht bestanden zu haben. Die Bäder nahmen die Stelle der jüdischen Opfer ein. Entsprechend dem allgemeinen Bestreben der Sekte nach Verinnerlichung, wird auch die Taufzeremonie nicht nur eine äußere Reinigungsbedeutung, sondern auch eine innere gehabt haben. Mit der christlichen Taufe hat sie nichts gemein, da das Wesensmerkmal, die Geistausgießung, fehlt. Genauere Erklärungen glaubt C. den Taufideen der den Essenern ähnlichen judenchristlichen Sekten entnehmen zu dürfen. So sprechen die Pseudoklementinen ebenfalls von einem Zurücktreten der Opfer vor der mehr vergeistigten Taufe, da das materielle Opfer in früheren Zeiten nur eingeführt sei, um die Menschen von dem Götterkult zurückzuhalten. Der Petrusbrief an Jakobus wie die Diamartyria führen in gewisser Weise diese Zeremonien auf Moses zurück, indem sie von einem Schwur über dem Wasser sprechen, den schon Moses befohlen habe. C. wird recht haben, wenn er meint, daß diese Ideen uns wenigstens zeigen können, welche Anschauungen in jener Zeit herrschten. Ob sie aber wirklich auch Einfluß auf die Ausgestaltung der Idee einer einzelnen Sekte ausgeübt haben, bleibt fraglich. W.

362. Alès, A. d', De sanctissima Eucharistia (Prima lineamenta tractatus dogmatici). 8° (XV u. 176 S.) Parisiis 1929, Beauchesne. — Den schon früher in dieser Zeitschrift besprochenen Bänden „De baptismo et confirmatione" (Schol 3 [1928] 617) und „De paenitentia" (ebd. 309) reiht sich diese Veröffentlichung würdig an. Auch sie ist wesentlich als Handbuch bei Vorlesungen gedacht und nicht zum Selbstunterricht geschrieben. Daher enthält sie hauptsächlich die Belegstellen ohne große weitere Ausführungen. Wiederum zeigt das Werk besonders die ausgedehnte Kenntnis des Verfassers in der Patristik. Als Meßopfertheorie wird die Erklärung De la Tailles gewählt. Die Lösung der „mactatio mystica" wird zurückgewiesen, weil diese Meinung auf der einen Seite für den allgemeinen Meßopferbegriff eine Veränderung der Opfergabe fordere, diese aber anderseits beim Meßopfer in Wirklichkeit leugne. Das dürfte nicht der Fall sein. Denn auch die „mactatio mystica" ist eine wirkliche (realis), wenn auch keine physische Veränderung. Christus ist im Himmel und unter den beiden Gestalten wirklich, wenn auch nicht physisch verschieden gegenwärtig (vgl. Schol 4 [1929] 310). W.

363. Peters, J., Die Karfreitagsmesse und der Ritus der Commixtio: BonnZThS 6 (1929) 105—114. — Durch Beifügen neuen deutschen Materials wird die ausgezeichnete Arbeit Andrieus, Immixtio et consecratio (vgl. Schol 3 [1928] 307 f.) weitergeführt. Besonders liturgische Quellen der Kölner Kirchenprovinz werden neu herangezogen. Der Ritus der Consecratio in der Karfreitagsmesse wird zuerst in dem ersten von Mabillon herausgegebenen „Ordo Romanus" erwähnt. Die neuen Quellen bestätigen Andrieus Auffassung bezüglich der Vermischung der konsekrierten Partikel mit nichtkonsekriertem Wein. Der Satz des Amalarius: „Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem", ist nämlich auch in den deutschen Ordines zu finden. Er wird auf die gleiche Weise ausgelegt, d. h. einfach als richtig angenommen oder umgedeutet bzw. abgelehnt. — P. fragt ferner nach dem Sinn der Formel: „Haec commixtio et consecratio." Sie findet sich zuerst im „Ordo Romanus I" von den konsekrierten Gestalten ausgesagt. Später wird sie dann auf Grund der Amalartheorie auch auf die Vereinigung der nichtkonsekrierten Gestalt mit der konsekrierten ausgedehnt. Niemals aber war sie eigentliche Konsekrationsformel. — In der Streitfrage über die Kommunion der Laien am Karfreitag glaubt P., daß die Kommunion der Gemeinde an diesem Tage gebräuchlich war, wie zahlreiche Hss. des „Ordo Romanus" beweisen. W.

364. Euringer, S., Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius. Nach zwei Berliner Handschriften herausgegeben und übersetzt: Oriens Christianus 24 (1927) 243—298. — Bemerkenswert sind die Lobpreisungen des Sonntags, „des heiligen Sabbats der Christen" (247), sowie eine Art Klagelieder auf Adam und Eva (253). Die Epiklese (283) folgt nach der Konsekration (279). Deneffe.

365. Galtier, P., Les péchés „incurables" d'Origène: Greg 10 (1929) 177—209. — Der Artikel behandelt in ganz ausgezeichneter Weise die schwierige Stelle des 28. Kap. De oratione. Eine auf die Zeitauffassung aufbauende Darlegung des Begriffes der „unheilbaren" Sünden zeigt, daß diese den Sünden „ad mortem" gleichzustellen sind, d. h. solchen, die nur durch den geistigen Tod der Exkommunikation in der öffentlichen Buße zu heilen waren. Auf ähnliche Weise wird von G. sodann aus den frühen Quellen belegt, daß „retinere" damals den Sinn hatte, eine Sünde durch längere Buße tilgen zu lassen und nicht sofort durch das Priestergebet nachzulassen (remittere). Das zeigen Hermas, Clemens von Alexandrien, Cyprian, Hieronymus u. a. Damit dürfte die Auslegung des 28. Kapitels eindeutig festgelegt sein: Origenes tadelt solche Priester, welche Sünden, die nur durch die öffentliche Buße nachzulassen waren, durch einfaches Gebet vergaben. Ob er prinzipiell gegen jede Vergebung der „peccata ad mortem" durch einfaches Nachlassen war oder auch selber in Ausnahmefällen eine solche Praxis übte und nur gegen eine zu laxe Handhabung sich aussprach, läßt G. unentschieden. Daß ein einfacher Sündennachlaß auch bei diesen schwersten Sünden in Ausnahmefällen anderswo möglich war, zeigen die „Didascalia apostolorum", Cyprian und Kallist. — Ein Bedenken bleibt wohl bestehen: Spricht Origenes an dieser Stelle, wie G. meint, nur im objektiven Sinn von „unheilbaren" Sünden und berücksichtigt er die persönliche Disposition des Sünders bei der Beurteilung, ob eine Sünde „unheilbar" ist, hier nicht? Weisweiler.

366. Göller, E., Analekten zur Bußgeschichte des 4. Jahrhunderts: RömQschr 36 (1928) 235—298. — Es werden behandelt die Bußlehre Elviras und Pacians wie die der hl. Ambrosius und Hieronymus. G. setzt die Synode von Elvira schon in die Zeit vor der diokletianischen Verfolgung (etwa 300—303). Mit großer Umsicht und Vorsicht bespricht er ihre Bestimmungen. Mit Recht! Denn wir wissen doch zu wenig von der frühen spanischen Bußgeschichte und Bußauffassung, als daß wir in allen Fällen

eine sichere Antwort geben könnten. Gerade aus Kanones, die ganz bestimmte und eingegrenzte kirchenrechtliche Ziele haben, ist verhältnismäßig nur weniges zu entnehmen. Man stelle sich nur vor, welches Bild wir z. B. von der morgenländischen Bußgeschichte hätten, wenn wir nur auf die kirchenrechtlichen Bestimmungen der Konzilien angewiesen wären. Eine Ergänzung der Synode von Elvira sind die Schriften Pacians. Aber auch sie sind nur Gelegenheitsarbeiten mit ganz beschränkten Zielsetzungen, so daß auch aus ihnen eine allgemeine Bußlehre nicht aufgestellt werden kann. Wir glauben daher z. B., daß man daraus, daß Pacian nur von der öffentlichen Buße spricht, nicht auf ein Nichtbestehen der Privatbuße schließen darf. — Sehr gut bemerkt G. über die Kanones der spanischen Synode, daß viele der Fälle, welche mit dauerndem Ausschluß von der „communio" bestraft werden, nur „exorbitante Fälle" sind. Sie beschränken sich auf ganz seltene Vergehen und ganz bestimmte Personenklassen. Eltern, die ihre Töchter einem heidnischen Priester zur Ehe geben, Heiraten von Töchtern der eigenen Frau, ungerechte Klagen gegen den Klerus werden nicht gerade an der Tagesordnung gewesen sein. Bei der Sünde der Apostasie hätte G. noch bemerken können, daß nur eine ganz bestimmte Art dieses Falles mit dem dauernden Ausschluß bestraft wurde: ein Erwachsener, der wirklich im Tempel geopfert hat. Wir wissen aus den Quellen der Verfolgungen, wie viele Gelegenheiten es gab, das Gebot des eigentlichen Opferns zu umgehen. G. meint, daß auch diese Strenge vielleicht nicht allzu lange gedauert hat. Ich glaube, daß die spanischen Teilnehmer auf der Synode von Arles (314), welche die Bestimmung unterschrieben, daß auch solche Fälle absolviert werden könnten, diese Vermutung G.s positiv bestätigen. So hat schon G. in vielen Punkten mit der Ansicht, daß die Synode rigoristisch sei, gebrochen. Man wird wohl noch weiter gehen können. Die Synode scheint in mehreren Fällen sogar gegen einen Rigorismus zu kämpfen. So verlangt sie ausdrücklich die Rekonziliation in gewissen Fällen. Can. 14 z. B. sagt: „placuit ... admitti eas ad communionem oportere"; oder Can. 22: „placuit huic paenitentiam denegandam non esse". Ferner hat schon Hefele bemerkt, auch die auf den ersten Blick rigoristische Bestimmung, daß die „duumviri" sich während ihrer Amtszeit jeden Kirchenbesuches zu enthalten hätten, sei kein Rigorismus, sondern bedeute eine Milderung gegen andere Länder, die das Annehmen solcher römischer Ämter überhaupt verboten. Auch Can. 14 mit der kritisch genügend gesicherten Lesart: „sine paenitentia" zeigt als erstes Zeugnis, das wir besitzen, daß selbst bei den „peccata capitalia" noch genau einzelne Arten der Sünde unterschieden wurden und nicht jede Art durch die volle öffentliche Buße zu tilgen war, sondern einfache Enthaltung von der Kommunion als Buße genügte. Gerade diese fast allzu große Milde hat später die Glosse einfügen lassen, die eine einjährige Buße verlangte. Wir glauben nicht, daß diese Glosse echt ist, da der ältere Text sie nicht enthält und der mehr allgemeine Grund, dem sich auch G. anschließt, nicht durchschlagend ist: Die Stellung der Kirche lasse eine solche Wiederaufnahme ohne Buße als „undenkbar" erscheinen. Dafür stehen wir doch schon zu sehr in einer Zeit des Überganges zu einer milderen Bußform. — Sodann führt G. im Anschluß an Elvira die Hauptgedanken der Bußlehre Pacians vor: Vergebbarkeit aller Sünden mit Ausnahme der Sünde gegen den Heiligen Geist. Auch die Schlüsselgewalt der Kirche wird gegen Sempronian klar bewiesen. Wenn Pacian auch nur eine einmalige öffentliche Buße kennt, so brauchen nach ihm die Rückfälligen doch nicht zu verzagen. Gottes Barmherzigkeit wird ihre Tränen erhören. — Die Bußlehre des hl. Ambrosius wie das Bußzeugnis seines Sekretärs Paulinus zeigen nach G. vor allem die Schlüsselgewalt der Kirche wie deren Ausübung durch das Priestertum. Die Fürbittgewalt der Gläubigen tritt stark hervor. Ambrosius hat zuerst den Begriff der

„öffentlichen Buße" geprägt. Das Zeugnis des Paulinus von der geheimen Buße will G. nicht als solches gelten lassen. Er stellt die betreffende Stelle ausgezeichnet mit den Parallelstellen aus den Werken des hl. Ambrosius zusammen und glaubt so, daß Paulinus nur von einer geheimen Bußanklage mit folgender öffentlicher Buße, aber ohne öffentliche Nennung der Sünde gesprochen habe. — Hieronymus hat nach G. vor allem die Priester als Beichtväter neben den Bischöfen erwähnt. W.

367. Beraza, Bl., S. J., Tractatus de virtutibus infusis (Cursus theologicus oniensis). 8° (XXVI u. 813 S.) Bilbao 1929, El mensajero del Corazón de Jesús. *Pes.* 15.— Wie die früheren Abhandlungen des Verfassers „De gratia Christi", „De Deo creante" und „De Deo elevante" zeichnet sich auch dieses Buch durch die spekulative Art der Darstellung wie durch reichliche Verwendung theologischen Quellenmaterials aus. Auch sind die Einwände in großer Zahl behandelt. Nach einer allgemeinen Abhandlung über die eingegossenen Tugenden bespricht B. die Natur, das Formal- und Materialobjekt wie den Akt des Glaubens. Daran schließt sich eine eigene Abhandlung über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Es folgen Hoffnung und Liebe wie die moralischen Tugenden. — In der Glaubenslehre entscheidet sich der Verfasser — um nur die eine oder andere heute besonders strittige Frage zu nennen — dafür, daß eine „certitudo relativa" bei der Erkenntnis der Glaubensvoraussetzungen genügt. Einen objektiven Unterschied dieser relativen Sicherheit beim Katholiken und Andersgläubigen wird man aber kaum machen können. Beide haben sowohl subjektiv wie objektiv das gleiche Motiv und die gleiche Sicherheit. Eine „fides ecclesiastica" lehnt B. insoweit ab, als er meint, daß sie mit der „fides divina" in Wirklichkeit zusammenfalle: „Assensus ille fidei, qui in auctoritate Ecclesiae infallibili proxime niti dicitur, non videtur ab assensu fidei theologicae esse realiter distinctus" (233). B. kommt zu diesem Ergebnis, weil er glaubt, die kirchlichen Definitionen seien alle einfache Folgerungen (illationes) aus dem mit göttlichem Glauben anzunehmenden Satz, daß die Kirche unfehlbar sei. Aber es ist doch vorläufig nicht sicher, daß es formell geoffenbart ist, die Kirche sei in Entscheidungen von Wahrheiten, die mit dem Glaubensgut nur zusammenhängen, unfehlbar. Das ist wohl sichere Lehre; aber vielleicht nur eine Schlußfolgerung aus der Offenbarung und daher nicht mit göttlichem Glauben anzunehmen. Deshalb können die Wahrheiten, welche die Kirche auf Grund dieser Schlußfolgerung definiert, nicht mit göttlichem Glauben, sondern nur wegen der unfehlbaren Lehrentscheidung der Kirche, d. h. „fide ecclesiastica" angenommen werden. — In der „Analysis fidei" folgt der Verfasser Billot und Pesch, wenn er schreibt: „Fides formaliter seu creditive sumpta resolvitur in auctoritatem Dei revelantis seu in primam Veritatem non visam; cui propter seipsam et non propter argumenta humana, ex pio voluntatis affectu assentimur" (307). Ausdrücklich weist er Suarez und De Lugo zurück: „neque resolvi in hanc auctoritatem, ut cognitam lumine naturali, nec ut immediate ex ipsis terminis notam, nec ut revelatam exercite, sed in auctoritatem non visam, i. e. tantum secundum seipsam consideratam" (308). Die Beweise für die Notwendigkeit einer positiven Bejahung des Glaubensmotives im Glaubensakt selber erscheinen nicht beweiskräftig, da sie nur zeigen, daß das Motiv vorhanden sein muß. — Vielleicht wäre es bei einer Neuauflage möglich, eine Anzahl von Fragen, die mehr in früheren Zeiten umstritten waren, unbehandelt zu lassen. Dadurch würde von selbst die große einheitliche und systematische Seite der Glaubenslehre mehr hervortreten. W.

368. Garrigou-Lagrange, R., O. P., Le problème de l'amour pur et la solution de saint Thomas: Angel 6 (1929) 83—124. — Die „ekstatische" Auffassung der Gottesliebe, wie P. Rousselot sie genannt hat, bei Bernhard, Richard von St. Viktor usw. läßt die Liebe zu Gott über alles

als etwas Gewaltsames, der selbstischen Grundneigung der Natur allzu Entgegengesetztes erscheinen. Doch waren diese Männer keine Wegebereiter für Baius. Unter Metaphern bringen sie noch ungeklärt die Grundsätze, die Thomas dann scharf formuliert hat. Der Unterschied liegt mehr in der Methode als in der Sache. Jene schauten auf die konkrete, von der Erfahrung gebotene Natur. Thomas untersuchte das Wesen der Grundneigung unserer abstrakt genommenen Natur. Da fand er, gewisse von Aristoteles, Pseudo-Dionysius und Augustin gebotene Gesichtspunkte hervorhebend, die natürliche Grundneigung des Geschöpfes, Gott, das „bonum universale", mehr als sich selbst zu lieben. Diese muß freilich, öfters gewaltsam durch Abtötung, von den Folgen der Sünde gereinigt werden, und in der übernatürlichen Ordnung wird sie zu der unendlich höher stehenden „caritas", der Liebe zu Gott, dem Urheber der Gnade, erhoben. Lange.

369. Jansen, Joh. Laur., C. SS. R., Das Bittgebet im Werke der Erlösung. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Aloys Mommartz C. SS. R. kl. 8° (168 S.) Paderborn 1929, Schöningh. *M* 2.40. — Im Geiste des hl. Alfons und unter Führung zuverlässiger Exegeten wie Grimm und Fonck zeigen diese klaren Darlegungen, welch wichtige Rolle gemäß der Heiligen Schrift dem Bittgebet im gesamten Erlösungswerke, im Leben und in der Lehre Jesu, endlich im christlichen Leben zukommt. L.

370. Rigaux, B., O. F. M., L'Homme du péché dans S. Paul: EphTh Lovan 6 (1929) 5–22. — Abgelehnt werden drei Gruppen kollektivistischer Erklärungen von 2 Thess. 2, 1—12: Der Antichrist 1. eine Idee (Origenes; einige Protestanten zu Anfang des 19. Jahrhunderts); 2. eine bestimmte Gruppe von Individuen (nicht Augustin; wohl Katharer, Hussiten, alte Protestanten: Papsttum, kirchliche Hierarchie); 3. eine Reihe aufeinanderfolgender Personen durch alle Jahrhunderte hindurch (neuestens von Allo und Buzy vorgeschlagen). Fast alle Katholiken erklären (in Übereinstimmung mit den heutigen Protestanten), daß Paulus an eine einzelne Person denke. Das beweisen der Text (die Namen, die Werke) und der Kontext (das Erscheinen des Antichrists soll ein Zeichen der nahenden Parusie sein) und bekräftigen einige Paralleltexte, insbesondere Dan. 11, 36 f. Schließlich werden die Gründe der Kollektivisten widerlegt. Johannes rede zwar von vielen Antichristen, meine aber damit etwas anderes als Paulus in 2 Thess. L.

371. Freistedt, E., Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, herausgegeben von K. Mohlberg und A. Rücker, Heft 24.) gr. 8° (X u. 214 S.) Münster 1928, Aschendorff. *M* 9.80; geb. *M* 11.75. — In unserem heutigen römischen Missale findet sich bei den Totenmessen eine eigene Oration für die Messe am 3., 7., 30. Tage. Der Verfasser ist in seiner, von Dölger angeregten, mit äußerstem Fleiß und philologischer und religionsgeschichtlicher Sachkenntnis geschriebenen Arbeit der Geschichte der verschiedenen Totengedächtnistage nachgegangen und zeigt, wie von frühen christlichen Jahrhunderten her die Sitte bestand, den 3., 7., 30. oder auch den 3., 9., 40. oder andere Tage nach dem Tode bzw. der Bestattung besonders zu feiern. Er untersuchte auch die entsprechenden Sitten im griechischen, römischen, persischen Altertum und zeigt, daß dort ähnliche Gebräuche bestanden, die sich wohl zum Teil auf den Volksglauben an ein drei- oder vierzigtägiges Verweilen der Seele beim toten Leibe zurückführen lassen. Kirchenväter machen bereits darauf aufmerksam, daß Joseph für seinen Vater Jakob eine Totentrauer von 7 Tagen hielt (30) und daß die Israeliten beim Tode des Moses 30 Tage trauerten (47). Die Totenmesse am dritten Tage ist wohl aus dem Gegensatz zum heidnischen Totenopfer am dritten Tage zu erklären (117). Wo der Glaube an das vierzigtägige Verweilen der abgeschiedenen Seele beim Leibe „physio-

logisch" erklärt wird durch die entsprechende Ansicht von der Beseelung des Embryo 40 Tage nach der Empfängnis (179 ff. 194 Anm. 21), hätte vielleicht auf die Lehre der Kirchenrechtler hingewiesen werden können, wonach früher die Irregularität wegen „procuratio abortus" nicht eintrat, wenn der „abortus" vor dem 41. Tage verursacht wurde. Vgl. etwa Laurentius, Institutiones Iuris Ecclesiastici (1914 [3]) Nr. 80. Eine kurze Zusammenfassung der Hauptergebnisse am Schluß wäre willkommen gewesen. Deneffe.

372. Segarra, F., S. J., De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. Disputatio theologica. 8° (XII u. 278 S.) Madrid 1929. Edidit „Razón y Fe", Plaza de Santo Domingo, 14. Apartado 8001. *Pes.* 8. — Das Werk ist eigentlich schon in der Scholastik besprochen worden, da es die lateinische Buchausgabe von sechs spanischen Einzelartikeln ist, über die Schol 1 (1926) 625 berichtet wurde. Es verdient aber in der neuen, jetzt leichter zugänglichen Form noch einmal angezeigt zu werden. Inhaltlich, methodisch und sprachlich steht es auf einer ganz beachtenswerten Höhe. Vor allem liegt dem Verfasser am Herzen, den Fragepunkt klar und scharf herauszustellen. Es handelt sich nicht um die philosophische Frage: Was würde an und für sich zur Identität des Auferstehungsleibes mit dem sterblichen Leibe genügen? oder: Wie könnte Gott diese Identität herstellen?, sondern es handelt sich um die Tatsachenfrage: Welche Identität wird nach dem positiven Willen Gottes tatsächlich vorhanden sein? Diese Tatsachenfrage ist mit theologischen Beweisen zu beantworten. Und da bringt der Verfasser einen überzeugenden theologischen Beweis aus der übereinstimmenden Lehre der Väter und aus der allgemeinen Lehre der Theologen, gegen die sich nur sehr wenige Stimmen, wie Durandus und in den letzten Jahrzehnten Billot und einige andere erhoben, für die Wahrheit, daß der Auferstehungsleib auch der Materie nach derselbe sein wird wie der Leib des sterblichen Lebens. Viele Zeugnisse sprechen weiterhin dafür, daß insbesondere in der Regel Identität mit jenem Leibe bestehen wird, den der Mensch bei seinem Sterben hat (224). Der Verfasser steht nicht an, die Ansicht, wonach die Identität des Auferstehungsleibes nur durch die Identität der Seele bewirkt werden soll, als „temeraria" zu bezeichnen (262). — Die Sprache sucht in Wortwahl und Satzbau die Latinität Ciceros nachzuahmen. D.

3. Moral und Kirchenrecht

373. Colli-Lanzi, Camillus, Theologia moralis universa iuxta Codicem Iuris Canonici in memoriae auxilium aptiori methodo digesta, seminariis, examinatoribus et concursum adeuntibus perutilis. Vol. IV. 8° (625 S.) Taurini 1928, Marietti. *L* 25.— Was die allgemeine Anlage und Eigenart des Werkes angeht, so sei auf die Besprechung der früheren Bände verwiesen (Schol 4 [1929] 312). Die im vorliegenden vierten Band gebotene Sakramentenlehre gibt zunächst einen kürzeren Überblick über die für die Spendung der Sakramente wichtigen allgemeinen Prinzipien (1—49), an den die wesentlichsten Punkte über die Sakramentalien angeschlossen werden (49—52). Es folgt die Behandlung der einzelnen Sakramente (53—603). Die Darstellung schließt sich in weitem Ausmaß an die Ordnung und Reihenfolge des CIC an. Dem Traktat „De Matrimonio" ist ein kurzer Abriß über die Zivilehe (ihr Wesen, die sittliche Beurteilung, die hauptsächlichsten einschlägigen Bestimmungen des italienischen Zivilrechtes) angefügt; ferner eine Zusammenstellung der im Eherecht gebräuchlichsten Dispensations-Formulare. — Zu viele Einzelheiten lassen sich in einer kurzen Besprechung nicht anführen. Sehr gut ist bei der kurzen Zusammenfassung der Kollisionsfälle mehrerer Intentionen bei dem „Minister sacramenti" die Charakterisierung der „intentio praevalens": „nempe quae

eligeretur, cognita incompossibilitate", was natürlich zu verstehen ist von dem tatsächlich vorhandenen Willen, nicht von dem Willen, den jemand erst dann fassen würde (also: jetzt noch nicht gefaßt hat), wenn er die Unvereinbarkeit der beiden Intentionen einsähe; mit andern Worten: Die Prävalenz ist entscheidend, die in dem gegenwärtigen Willen enthalten ist. — Wenn n. 2530 (S. 176) bezüglich der Vorschrift des Can. 864 CIC, die Wegzehrung zu empfangen, gesagt wird: „Urget sub gravi, et quidem ipso iure divino, uti patet", so dürfte der Verfasser mit dieser Verpflichtung „ex iure divino" kaum eine „sententia communis" wiedergeben, noch weniger wird man mit dem „uti patet" einverstanden sein können. — Die Frage nach der Wesenheit des Meßopfers als Opfer ist zwar mehr eine dogmatische als eine moraltheologische Frage; aber wenn man nun einmal zu der Frage auch in der Moraltheologie Stellung nehmen will, wäre es gut, auch auf die in neuerer Zeit vertretenen Ansichten in etwa hinzuweisen. Der Verfasser sagt, die allgemeinere und wahrscheinlichere Ansicht sehe das Wesen „in sola consecratione", und fügt dann den Grund bei: „cum in ipsa detur et mystica occisio et oblatio". Es gibt heute Autoren, die das Maktations-Element als wesentlichen Bestandteil jedweden Opfers ablehnen und es auch für die Messe, insofern sie einfach „Opfer" ist, nicht zulassen wollen. — Die Erklärung der „determinata intentio applicandi Missas plures pro pluribus distinctis finibus et stipendiis" (n. 2558 S. 197) verlangt meines Erachtens zu viel. Die Entscheidungen der S. Poenitentiaria lauten milder; nach ihnen genügt, daß eine vorher „determinata multitudo Missarum" einer vorher genau bestimmten „determinata multitudo stipendiorum vel intentionum" entspricht, auch wenn „intra has multitudines" jede weitere „determinatio" unterbleibt und auch wenn keine „intentio collective celebrandi" gefaßt wird. Hürth.

374. Elter, E., S. J., Sitne in doctrina morali S. Thomae locus pro imperfectionibus positivis non peccaminosis?: Greg 10 (1929) 20—51. — Die Kontroverse über die „imperfectiones positivae non peccaminosae" schleppt sich weiter; der vorliegende Artikel nimmt für sich in Anspruch, zu zeigen, daß wenigstens Thomas für deren Möglichkeit und Tatsächlichkeit nicht angerufen werden kann. Die Prüfung einer Reihe einschlägiger Begriffe und Prinzipien soll nach dem Verfasser zu diesem sichern Resultat führen; vorausgesetzt allerdings, wie es eingangs heißt: „res tractetur animo libero ab omni praeiudicio, et cum intima penetratione proprii sensus terminorum, quibus Angelicus doctor in operibus suis uti solet". Trotz dieser Warnungen wird der Verfasser kaum allgemeine Zustimmung finden, und nicht jeder Leser wird sich geschmeichelt fühlen, wenn ihn der Verfasser belehrt, daß eine abweichende Ansicht ihren Grund hat entweder in dem Mangel eines „animus ab omni praeiudicio liber" oder in dem Fehlen der „intima penetratio proprii sensus terminorum". — Über den Kernpunkt der Frage s. Schol 4 (1929) 314, n. 187—189. Die „termini", deren Sinn bei Thomas E. untersucht und die für das Vorkommen von „imperfectiones positivae" in der Lehre des hl. Thomas von der Gegenseite angeführt werden, sind im wesentlichen folgende: 1. „Non cadere sub praecepto". Nach E. heißt das zunächst nur „non cadere sub praecepto gravi"; nach andern: entweder „non cadere sub praecepto gravi" oder „cadere sub praecepto nullo"; E. beweist seine These in der von ihm behaupteten Allgemeinheit nicht. — 2. „Peccatum" (sine addito dictum) ist nach E.: „peccatum grave"; demnach, wenn Thomas sagt, eine actio oder omissio sei kein „peccatum", so heißt das: kein peccatum grave; kann aber ein peccatum leve sein. Nach andern: „peccatum" sine addito dictum ist bei Thomas an vielen Stellen identisch mit „peccatum mortale"; an andern Stellen umfaßt es beides, peccatum grave und leve; man hat dann den conceptus genericus analogus „peccati" (vgl. Sent. l. 2, d. 41, q. 2, a. 1 ad 5); im Einzelfall entscheidet der Kontext. Demnach:

wenn Thomas sagt, ein Verhalten sei kein „peccatum", so kann das heißen: kein peccatum mortale, oder: überhaupt kein peccatum. Die Allgemeinheit der Behauptung E.s ist nicht belegt und bewiesen. — 3. Wenn Thomas eine „omissio" oder „transgressio" als ohne Sünde bezeichnet, wenn er ein opus als „supererogatorium" bezeichnet, so heißt das nach E. nur, daß kein peccatum oder praeceptum grave in Frage steht. — 4. Ähnlich liegen die Dinge bei den termini „in optione positum esse", „licitum esse", „debitum esse". Letzteres bedeutet nach E. bei Thomas entweder ein debitum legale oder debitum morale; dieses in dem doppelten Sinn: a) id sine quo honestas morum servari non potest; b) id quo homo ex quadam honestate tenetur ad virtutem perfectam. Es kann demnach sein, daß die Leugnung eines debitum morale nur im ersten Sinn gemeint ist. — Die Beweisführung des Verfassers ist hier direkt irreführend (34). Thomas spricht a. a. O. von virtutes, die als partes potentiales iustitiae die Kardinaltugend der iustitia „vollkommen" machen, und zeigt, daß es auch zu diesen Tugenden eine „Verpflichtung" geben kann; E. benutzt diese Texte, um seine Thesen zu beweisen, also um zu zeigen, daß innerhalb ein und derselben Einzeltugend jeder in concreto erreichbare, vollkommenere Grad Pflicht sei. Diese Frage hat aber gar nichts zu tun mit der Pflicht, auch die virtutes potentiales iustitiae in irgend einem Grade üben zu müssen. — Zu der ganzen Begriffsuntersuchung, die E. anstellt, ist das eine zu sagen: Aus den „termini" allein (ohne Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhanges und der großen Grundlehren) läßt sich die Frage, was Thomas über die imperfectiones positivae non peccaminosae gelehrt hat, nicht entscheiden; die weiter lautende Behauptung des Verfassers wird von ihm trotz der vielen Zitationen nicht bewiesen. — Nicht anders steht es mit den „principia", die eindeutig klar die Stellung des hl. Thomas zeigen sollen. Das eine und andere Beispiel sei angeführt: 1. Thomas kennt nach E. nur zwei Arten von guten Akten: a) actus quibus finis ultimus in infimo, sed sufficiente gradu attingitur (necessaria ad salutem); b) omnes alii actus quibus finis attingitur modo perfectiore; bezüglich der ersteren besteht eine obligatio sub mortali, bezüglich der letzteren sub levi; eine dritte Gruppe, die weder ad substantiam noch ad integritatem ordinis recti gehörte, kennt Thomas nicht. — E. behauptet ohne durchschlagenden Beweis, daß alles, was zur zweiten Gruppe gehört, sub culpa veniali befohlen sei. Richtig ist, daß das, was sub levi geleistet werden muß, nicht ad substantiam, sondern nur ad integritatem ordinis recti gehört; aber daraus folgt nicht, daß alles, was der integritas und maior perfectio ordinis recti dient, sub levi befohlen ist. — Was E. über die Unmöglichkeit einer „superabundantia in bono" und damit eines „opus supererogatorium" für den konkreten Einzelfall sagt, sei übergangen. Hier werden zwei Dinge miteinander verwechselt. — 2. Nach E. behauptet Thomas, auch der Mensch stehe bezüglich seiner freien Handlungen unter dem allgemeinen Gesetz, das Gott in all seinem Tun und das die vernunftlose Kreatur aus innerer Notwendigkeit befolgt: „operari modo meliore". Hier ist die universelle Deutung, die der Verfasser anwendet, bloße Willkür. — 3. Die Prinzipien des hl. Thomas zwingen nach E. dazu zu sagen: bei jeder Wahl müsse der Mensch, wenn er nicht gegen seine Vernunft und die rechte Ordnung fehlen wolle, das wählen „quod melius est ad finem"; damit ist aber jede Wahl einer „imperfectio positiva" direkt als widersittlich ausgeschlossen, weil eben das gewählt wird, was minus est ad finem ultimum. — Der Beweis setzt voraus, was er beweisen soll. — Nach Thomas gilt das Prinzip von der Wahl des „bessern" Mittels bezüglich des bereits erwählten Zieles, und insoweit dieses Ziel erwählt ist oder erwählt werden muß. Aber wenn die Erreichung des Zieles in verschiedenen Graden möglich ist, dann folgt aus der genannten Pflicht, das bessere Mittel zu wählen,

nichts für eine Pflicht, sich auch für den bessern Grad in der Erreichung des Zieles zu entscheiden. Eine solche Pflicht ist, wenn sie besteht, anderswoher zu beweisen. — Soweit die Erreichung eines Zieles „in indivisibili" ist, besagt die Verpflichtung, nach dem Ziel zu streben, auch die Verpflichtung, nach dem ganzen Ziel zu streben; soweit aber die Erreichung Grade zuläßt, folgt aus der Verpflichtung, das Ziel überhaupt anzustreben, nicht die Verpflichtung, auch den höheren Grad anzustreben. Insofern z. B. „Gesundheit" das Fernsein jeder Krankheit besagt, ist sie als Ziel „in indivisibili"; insofern Gesundheit aber über dieses Fernsein hinaus einen höhern Grad von überströmender Kraft und Wohlbefinden besagt, ist sie nicht „in indivisibili". Der Arzt, der dem Kranken die Gesundheit verschaffen soll, ist darum kraft seines Berufes gehalten, jede Krankheit des Patienten zu bannen, und hier mag man ihn als verpflichtet bezeichnen, das nach Lage des Einzelfalls erreichbare bessere Heilmittel anzuwenden. Aber der Arzt ist, einfach weil er Arzt ist, weder gehalten, über die Heilung der Krankheit hinaus einen besondern höheren Grad des Wohlbefindens herbeizuführen, noch auch — oder vielleicht besser: ebendeshalb nicht, das hierzu bessere Mittel anzuwenden. Die Anwendung auf das pflichtmäßige Streben nach dem letzten Ziel und nach seinen verschiedenen Graden, ebenso die Anwendung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der „bessern" Mittel, d. h. der vollkommeneren Akte, ergibt sich von selbst. E. setzt einfach voraus, was ihm zu beweisen obläge: daß nämlich der Mensch unter Sünde verpflichtet sei, den höheren Grad zu ergreifen, wenn er ihm erreichbar ist. — Der Verfasser sucht mit noch andern Gedankengängen seine These über die zwingende Beweiskraft der „principia S. Thomae" zu beweisen, so aus der Lehre, daß es keine actus in individuo indifferentes gebe; aus der Lehre über den usus licitus matrimonii, der nach Thomas nur ex causa prolis procreandae oder debiti reddendi zugestanden werden kann, während doch den Verteidigern der „imperfectiones positivae" jede ratio honesta genügen würde; aus der Lehre über das Aufschieben der Beichte, über das Fernbleiben von der heiligen Kommunion usw. — Die Geschicklichkeit, mit der aus all diesen Dingen Beweise für die aufgestellte These ausfindig und zurechtgemacht werden, ist zu bewundern; weniger die Beweise selbst. — Wenn die Darlegungen des Verfassers richtig wären, müßte man seinem Schlußurteil zustimmen: die Autorität des hl. Thomas kann für die imperfectiones positivae non peccaminosae nicht angeführt werden. Daß sie richtig sind, steht meines Erachtens nicht fest. Männer von wissenschaftlichem Ruf und wohl nicht geringerer Kenntnis der Lehre des hl. Thomas haben die von E. verfochtene Ansicht bei Thomas nicht vertreten gefunden; es genügt, die Namen von Garrigou-Lagrange O. P., Richard O. P., V. Cathrein S. J. zu nennen. H.

375. Spicq, C., O. P., La malice propre du péché d'hérésie: DivThom (Pi) 32 (1929) 143—159. — Als Ziel der Abhandlung wird bezeichnet „de préciser que la malice propre de l'hérésie vient de ce que, tout en prétendant garder la vraie foi, on s'obstine à en corrompre les dogmes" (144). Der Untersuchung wird der Grundsatz des hl. Thomas zu Grunde gelegt „vitia habent speciem ex fine proximo; sed ex fine remoto habent genus et causam" (S. theol. 2, 2, q. 11, a. 1 ad 2). Als finis proximus der Häresie wird bezeichnet „d'adhérer à des sentences fausses"; der Erörterung dieses nächsten Zieles dient der erste Teil (144—152). Der zweite Abschnitt (152 bis 158) befaßt sich dann mit dem entfernteren Zweck und der Ursache der Häresie. Hier wird vor allem die malitia et pertinacia voluntatis erörtert, ohne die es keine haeresis formalis gibt. Das Ergebnis der Untersuchung läßt sich in die Worte zusammenfassen (159): „L'hérésie revêt sa malice spéciale du fait d'une volonté mauvaise, s'arrêtant à une opinion fausse en matière de foi, par un attachement illicite aux idées propres et

à l'encontre du témoignage de Dieu. Cette perversion de la volonté dont l'origine vraie doit être recherchée souvent dans les fonds les plus troublés de notre nature, confère à l'hérésie sa malice spéciale, pire que celle impliquée dans toute autre forme d'infidelité." — Der Einfluß des Willens wird mit Recht stark betont; man mag auch dem vom Verfasser angeführten Worte Bourdaloues über den Grund des Abfalls vom Glauben „chacun pour satisfaire sa passion" seine Berechtigung zuerkennen, aber man wird sich anderseits vor einer unberechtigten Schematisierung dieses oft sehr verwickelten psychologischen und religiös-sittlichen Prozesses hüten müssen. H.

376. Lumbreras, P., O. P., De sensualitatis peccato: DivThom(Pi) 32 (1929) 225—240. — Nach einem kurzen Überblick über den Begriff und die verschiedenartigen motus sensualitatis, wird die Frage aufgestellt, der die eigentliche Untersuchung gilt: „Quaeritur ergo an motus sensualitatis qui antecedunt et consensum voluntatis et advertentiam rationis, qui sunt propterea motus unius sensualitatis, valeant dici peccata, quae ideo subiectantur in sensualitate, illorum principio" (229 ff.). Mit Berufung auf Thomas und als dessen Ansicht wird die Auffassung vertreten, daß diese motus Sünde seien, wenn und soweit sie verhindert und unterdrückt werden könnten, es aber nicht werden. Die Behauptung wird damit beschränkt auf die antecedentes motus sensualitatis, „quos homo, cum valeat cohibere, nec cohibeat", die er darum „invitus non patitur", die deshalb „simul voluntarii et inordinati sunt". Der Verfasser erörtert auch ausführlicher die gegen diese Lehre des hl. Thomas erhobenen Schwierigkeiten (232 ff.), sowie den Vorwurf, sie sei „rigida et dura nimis" (235 ff.). Er meint, wenn man die eben erwähnten Einschränkungen beachte, verliere der Vorwurf seine Berechtigung. — Seine These lautet also bezüglich der oben erwähnten antecedentes motus sensualitatis: „Adest . . . peccatum in motibus sensualitatis quot exsistunt et voluntarii et inordinati" (239). Was die Schwere der Schuld betrifft, wird gesagt: „peccatum, quod novimus in motibus inordinatis et voluntariis sensualitatis, non est peccatum mortale, sed veniale tantum" (240). H.

377. C. S., De crematione corporis humani praesens quaestio: Period MorCanLit 18 (1929) 62*—82*. — Im Anschluß an die Instructio C. S. Officii vom 19. Juni 1926 sucht die Arbeit in ausführlicherer Form darzulegen, daß die Feuerbestattung nicht bloß durch positive Bestimmungen der Kirche, sondern schon durch die vom Naturgesetz gebotene (weil aus der Natur der Sache heraus dem menschlichen Leichnam geschuldete) Pietät verboten sei (es sei denn, daß in Ausnahmefällen außergewöhnliche Umstände eine andere Bestattungsform unmöglich machen). Die entgegenstehende mildere Auffassung, die sich bei Lehmkuhl, Noldin-Schmitt, Prümmer findet, wird vom Verfasser zurückgewiesen; es ständen ihr taktische wie sachliche Gründe entgegen; zudem nenne auch die erwähnte Instructio C. S. Officii die Feuerbestattung „barbarum . . . morem, nedum christianae sed et naturalis erga defunctorum corpora pietatis sensui . . . plane repugnantem". — Die Arbeit bietet einen guten Überblick über die für die sittliche Beurteilung der Feuerbestattung entscheidenden Gesichtspunkte. H.

378. Mayer, Jos., Sexualprobleme zur Strafrechtsreform: ThGl 21 (1929) 137—162. — In zwei mehr vorbereitenden Abschnitten bespricht der Verfasser die Grundzüge katholischer Sexualethik (Wertung des Geschlechtsverkehrs, der Geschlechtslust, Monogamie, Zwecke der Ehe), sodann die so häufig vorkommende mangelnde Unterscheidung zwischen sittlicher Erlaubtheit und juristischer Straffreiheit. Der dritte Abschnitt behandelt einige Probleme der Sexual-Strafrechtsreform: ausführlich die Frage der Ab-

treibung, kürzer die Fragen der Zwangssterilisierung, der Ankündigung von Abtreibungs- und Verhütungsmitteln, der Homosexualität, der Prostitution, der Verbreitung unzüchtiger Schriften. Abschließend betont der Verfasser die Notwendigkeit, in Berücksichtigung des heutigen kirchlichen Strafrechtes die Besserungs- und Erziehungsmaßnahmen in den Vordergrund zu stellen. — Der Artikel gibt in vielfacher Hinsicht einen guten Einblick in die Fragen, die bei Beratung der Umgestaltung des Strafrechtes im Vordergrund stehen; in einigen Punkten bedürfte er aber nach der theologischen Seite hin einer genaueren Fassung. Was die „Notstandslehre" des Verfassers, seine Darlegungen über Abtreibung und Kraniotomie angeht, so sei auf das oben (S. 534 ff.) Gesagte verwiesen. — Rücksichtlich des Hinweises auf das kirchliche Strafrecht ist zuzugeben, daß es in mehr als einer Hinsicht dem staatlichen als Vorbild dienen kann, namentlich in manchen Grundgedanken. Anderseits darf aber der große und wesentliche Unterschied, der, wie zwischen kirchlicher und staatlicher Gemeinschaft, so auch zwischen kirchlichem und staatlichem Strafrecht besteht, nicht übersehen werden, die vielfache Verschiedenheit ihrer Aufgaben und ihrer Mittel. Außerdem kennt und handhabt das kirchliche Strafrecht neben den poenae medicinales und den remedia poenalia auch poenae vindicativae, die vom Verfasser allzu sehr in den Hintergrund gedrängt werden.

Wichtiger sind die Ausführungen über die Zwecke der Ehe. Hier will der Verfasser aus der örtlichen Reihenfolge, die der Catechismus Romanus bei Aufzählung der Gründe für den Abschluß einer Ehe einhält, schließen, daß nach ihm die soziale Zweckbestimmung (das mutuum auxilium) der Ehe deren Hauptzweck sei. Mit Unrecht! Schon die dem zweiten Grunde, „procreationis appetitus", im Texte beigefügte Bemerkung „atque una etiam haec [procreatio] causa fuit, cur Deus ab initio matrimonium instituerit" sagt mit unzweideutiger Klarheit, daß auch nach dem Catechismus Romanus unter den objektiven Zielen der Ehe die procreatio prolis an der Spitze steht, und zwar nicht nur „vom Schöpfer aus gesehen" (wie der Verfasser bemerkt), sondern objektiv auch für den Menschen. Allerdings ist es nicht notwendig, daß der finis primarius operis auch immer die causa motiva primaria operantis ist. Insofern mag man sagen, daß von seiten des handelnden Menschen ein objektiv sekundärer Zweck der Ehe als Hauptmotiv im Vordergrund stehen kann (was solange nicht zu beanstanden ist, als die naturhafte Hinordnung und Unterordnung dieses sekundären Zweckes unter den primären Zweck der procreatio prolis gewahrt bleibt). Die Reihenfolge des Catechismus Romanus bedeutet nicht die Festsetzung der objektiven Rangfolge unter den verschiedenen Zwecken der Ehe; diese ist dagegen klar gegeben in CIC can. 1013 § 1: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae." Will man einen Grund angeben, warum der Catechismus Romanus an erster Stelle die „naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata" anführt, so mag man sagen, daß dies als erster Grund gilt, insofern durch die Ehe und in der Ehe eine Lebensgemeinschaft begründet werden soll; es kann nicht als erster Grund und Zweck gelten, insofern die Ehe Geschlechtsgemeinschaft ist zum Zweck geschlechtlicher Betätigung. Die Ehe ist eben beides: Lebensgemeinschaft und Geschlechtsgemeinschaft; ersteres ist gewissermaßen das generische, letzteres das spezifische und unterscheidende Merkmal. Was die eheliche Lebensgemeinschaft von andern Formen der Lebensgemeinschaft unterscheidet, ist die dem natürlichen und göttlichen Recht entsprechend gestaltete Geschlechtsgemeinschaft. Wo es sich nun darum handelt, gerade die Geschlechtlichkeit der Ehe den naturhaften Zwecken gemäß zu regeln und zu umschreiben, kann man nicht die Momente in den Vordergrund stellen, die für das generische Element der

bloßen Lebensgemeinschaft (vielleicht) das Vorwiegende sind, sondern nur die Momente, die für die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft das naturgewollt Erste sind, nämlich die procreatio, educatio, instructio prolis (Cajetan). Es ist nicht „zwecklos (vgl. S. 139 Anm.), über die Rangfolge der ethischen Ziele der Geschlechtskraft zu streiten". Wer die Versuche kennt, mit Berufung auf die verschiedenen sog. „höherwertigen", „dem Biologischen übergeordneten", „relativ selbständigen" sekundären Zwecke der Ehe den abusus matrimonii zu rechtfertigen, wird ohne weiteres zugeben, daß dieser Streit kein Streit um bloße Systematik ist, und daß mit aller Klarheit immer wieder die unbedingte, ausnahmslose und bestimmende Überordnung des finis procreationis über die sekundären Zwecke betont werden muß. — Der Satz: „Die Scholastiker sagten, der Mann sei für sich allein nur ein semi-homo, ein halber Mensch" (139), bedürfte, um die wirkliche Auffassung „der Scholastiker" wiederzugeben, einer vielfachen Unterscheidung und Einschränkung; in dieser Allgemeinheit ist er sehr mißverständlich.

Der von Innozenz XI. verworfene Satz „Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum caret culpa ac defectu veniali" (Denz. 1159) erhält durch den Zusammenhang, in dem er sich beim Verfasser findet, den Sinn einer Verurteilung der copula fornicaria. Voraus geht eine Darlegung Cajetans (genauere Stellenangabe fehlt) des Inhaltes, daß die copula soluti cum soluta unzulässig sei, weil die sittlichen Bindungen fehlen; die Natur selbst verlange, daß der Mann, welcher der Frau sexuell sich nähert, nicht wage, sich von sittlichen Bindungen freizuhalten. Gott habe darum die eheliche Bindung als Naturinstitution eingerichtet, damit nur derjenige der Frau sich nahe, der die Verantwortung und Last für Frau und Kinder auf sich nehme. „Nur in diesem Sinne", heißt es dann unmittelbar anschließend, „hat Innozenz XI. im Jahre 1697 die Losreißung des Lustprinzips von jeder ethischen Bindung verworfen." Nach dem Zusammenhang müßte man schließen, daß nur die aus bloßer Lust außerhalb der ehelichen Bindung vorgenommene sexuelle Annäherung verurteilt sei, daß also dort, wo der durch die sittliche eheliche Bindung an die Verantwortung für Frau und Kind gebundene Mann sexuell sich der eigenen Gattin nähert, der von Innozenz verworfene Satz nicht Platz greife. Aber schon der Wortlaut des Satzes (opus coniugii) beweist das Irrige dieser Deutung; erst recht erhellt dies aus der Geschichte und aus den Werken der Autoren, bei denen diese verurteilte Lehre sich findet. Der Gedankengang Cajetans dürfte auch wenig genau wiedergegeben sein. An der Stelle, wo er ex professo die Frage der fornicatio behandelt (In 2, 2, q. 154, a. 2; die Vermutung spricht dafür, daß der Verfasser den Gedankengang dieser Stelle wiedergeben wollte), spricht er nicht von sittlichen Bindungen, sondern nur von der einen sittlichen Bindung der Ehe, weil nur durch sie, per se, die debita educatio et instructio prolis sichergestellt sei. Cajetan spricht ferner a. a. O. nicht nur vom Manne, sondern ebenso von der Frau; sein Beweisgrund gilt von beiden. Was er a. a. O. beweisen will, ist dies: Fornicatio simplex est concubitus per se privatus naturali ordine ad naturalem educationem et instructionem prolis; quapropter sec. naturale ius est peccatum mortale; sein Beweis ist im wesentlichen dieser: Concubitus inter personas non naturali vinculo [i. e. matrimonii] convenientes ad educationem et instructionem prolis, per se caret naturali ordine ad educationem et instructionem prolis; atqui: omnis fornicatio est concubitus inter personas non naturali vinculo [scl. matrimonii] devinctas ad educationem et instructionem prolis; ergo: omnis fornicatio caret naturali ordine ad educationem et instructionem prolis. Es genügt, diese These und diese Beweisführung zu lesen, um sogleich zu sehen, daß sie nichts zu tun haben mit dem verurteilten Satz: „Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa et defectu veniali." H.

379. Renard, G., Propriété privée et Domanialité publique: RevScPhTh 18 (1929) 263—268. — Der Artikel will zeigen, daß der Streit zwischen den zwei sich direkt entgegenstehenden Auffassungen über die rechtliche Natur des Staatseigentumsrechtes (domaine public) im Grund ein rechtsphilosophischer und ethischer Streit ist um die letzte Natur des Eigentumsrechtes überhaupt. Sieht man das Wesen des Eigentums in dem „ius utendi et abutendi" des römischen Rechtes, dann ist es unmöglich, das Staatseigentumsrecht unter diesen generischen Begriff zu subsumieren; denn „les biens du domaine public sont enchaînés à une destination". Faßt man aber das Eigentum als „potestas procurandi et dispensandi", als „une charge d'administrer avec les profits inhérents à cette charge", dann lassen sich Staatseigentumsrecht und Privateigentumsrecht als zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Kernrechtes auffassen. Die Sache verhält sich dann so: „tous les biens sont en définitive destinés à l'usage commun; mais le service de cette destination peut être assuré tantôt par des particuliers (et c'est la propriété ordinaire), tantôt par l'administration publique (et c'est la domanialité publique)" (263). — Meines Erachtens ist die zweite Auffassung vom Wesen des Eigentumsrechtes als einer bloßen „potestas procurandi et dispensandi" (die auch ein Nichteigentümer haben kann) vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie nicht annehmbar. H.

380. Nell-Breuning, O. v., S. J., De obiectiva ratione pretii iusti: PerMorCanLit 18 (1929) 1*—16*. — Der Artikel behandelt die doppelte Frage: 1. in quo consistat valor oeconomicus necnon aequivalentia oeconomica obiectiva; 2. cur in commercio humano commutationes oeconomicae debeant fieri secundum aequivalentiam obiectivam. Die erste Frage wird dahin beantwortet: Valor oeconomicus est denominatio rei ab hoc, quod cum certa quantitate pecuniae, quae pretii nomine venit, exigit aequiparari, et, si casus tulerit, commutari. Necessitas illa, quatenus est exigitiva aequiparationis vel commutationis, quae fiat praecise tanto pretio, vocatur valor oeconomicus; quatenus est exigitiva aequiparationis vel commutationis cum aliis rebus, quae fiat servatis certis relationibus quantitativis, vocatur aequivalentia obiectiva (6 f.). Bezüglich der zweiten Frage heißt es: „cuius rei ratio non potest residere in ipsis personis contrahentibus", und positiv: „bonum commune . . ., rectus ordo socialis . . . postulat, ut non liceat obtrudere contractus inaequales, ut sarta tectaque sit unicuique facultas moralis contrahendi secundum aequivalentiam obiectivam neque infra eam, nisi sua quisque sponte et ex mera liberalitate velit" (15). — In vielem wird man dem Verfasser zustimmen; weniger in der Fassung und Sache der beiden soeben angeführten Hauptpunkte, wie sie von ihm verstanden und ausgedeutet werden (die Darstellung ist leider vielfach nicht durchsichtig oder weniger genau und scharf). Die Frage der objektiven Äquivalenz ist noch unlängst in dieser Zeitschrift ausführlich behandelt worden (Schol 3 [1928] 481 ff.); es genüge, darauf zu verweisen. Den Ausführungen des Verfassers gegenüber seien hier nur einige Unterscheidungen hervorgehoben. Es ist etwas anderes, zu sagen: das bonum commune verlangt, daß die Verpflichtung zur aequivalentia obiectiva dort, wo eine solche Verpflichtung besteht, innegehalten werde; und etwas anderes: das bonum commune verlangt, daß sie bestehe, oder auch: daß sie durch Parteiwillen nicht aufgehoben werde, bzw. nicht aufgehoben werden könne. Die ganze Darlegung des Verfassers zeigt meines Erachtens in keiner Weise, daß dies letztere der Fall ist. — Ferner ist es etwas anderes zu sagen: jemand sei unter Verletzung eines Rechtes zur bewußten und gewollten Übertragung eines (numerisch andern) Rechtes gezwungen worden, und: diese Rechtsübertragung sei ohne den rechtsnotwendigen Übertragungswillen und darum rechtsungültig vollzogen worden. Es liegt kein begrifflicher Widerspruch darin, daß jemand durch ungerechte

Mittel zu einer rechtsgültigen, aber dennoch (sub alio respectu) ungerechten (im passiven Sinn) Rechtshandlung veranlaßt wird. Im übrigen berührt diese Frage weniger die „aequivalentia obiectiva" als die „aequalitas iustitiae". — Wenn der Verfasser S. 8 f. für seine Begriffsbestimmung der aequivalentia obiectiva die älteren und neueren scholastischen Autoren in Anspruch nimmt, so dürfte diese Behauptung wohl berechtigten Widerspruch wachrufen. H.

381. Browe, P., S. J., Die Pflichtkommunion der Laien im Mittelalter: ThGl 20 (1928) 625—641. — B. weist nach, daß die oft von den Scholastikern aufgestellte Folge: zuerst Verpflichtung zur täglichen, dann zur wöchentlichen, zuletzt zur dreimal-jährlichen Kommunion, unhistorisch ist. Die wöchentliche Kommunion ist nur sehr selten zur Pflicht gemacht worden. So u. a. von der Nationalsynode von Macon (585), den karolingischen Reformern und dem Konzil von Aachen (837). Der bei Regino von Prüm abgeänderte Kanon der Apost. Konstitutionen ging zwar in die Sammlung von Burchard über. Er hat aber praktisch keinen Erfolg gehabt. Eine monatliche Verpflichtung wurde dagegen öfter im Anschluß an die Synode von Elvira und Sardika als Mindestforderung ausgesprochen. Aber erst der Kanon des Konzils von Agde (506) konnte allgemeinere kirchliche Bedeutung gewinnen. Er verlangte den Eucharistieempfang für Weihnachten, Ostern, und Pfingsten. Er wurde nicht nur in Gallien, sondern auch in Deutschland und England von vielen Konzilien angenommen. Nur in Irland und Schottland begnügte man sich anscheinend mit der Osterkommunion. Vielerorts wurde auch am Gründonnerstag der Sakramentsempfang vorgeschrieben. Die Befolgung aller dieser Vorschriften war freilich recht schlecht, da nur die besten Christen sie ausführten. So bildete sich allmählich die Gewohnheit der Jahreskommunion immer mehr aus. Der Beunruhigung, die durch die Bestimmung des Konzils von Agde über die Exkommunikation aller nicht dreimal jährlich kommunizierenden Christen entstanden war, machte das Laterankonzil ein Ende. Weisweiler.

382. Browe, P., S. J., Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter: BonnZThS 5 (1929) 1—28. — Im Altertum schloß die Teilnahme am Gottesdienst den Empfang der Eucharistie ein. Durch die Erlaubnis, sie mit nach Hause zu nehmen, war die Möglichkeit eines täglichen Empfanges gegeben. Aber schon damals entzogen sich manche dem öfteren Empfang durch Nichtteilnahme am Gottesdienst und später am Opfermahl allein. Über die tägliche Kommunion befragt, gibt schon Augustin wie auch Hieronymus die ausweichende Antwort, man möge sich nach den Gewohnheiten der Kirchen richten. Auch in Rom war der tägliche Empfang zur Zeit Gregors d. Gr. schon ein Zeichen besonderer Frömmigkeit. Wie sehr man ihn aber auch später dort noch schätzte, zeigt die Antwort Nikolaus' I. an die Bulgaren (866), daß sie ruhig in der Fastenzeit täglich kommunizieren sollten. Auch Spanien sah noch lange bei vielen eine öftere Kommunion, wie uns Isidor von Sevilla (636) berichtet. In Gallien war sie im Anfang des 6. Jahrhunderts nicht mehr die Regel. In der Merowingerzeit nahm mit dem Sittenverfall auch der Eucharistieempfang immer mehr ab. Die karolingische Reform brachte wenigstens wieder die Aufforderung zum öfteren Eucharistiegenuß. Wie sehr damals der öftere Empfang aus dem Bewußtsein entschwunden war, zeigt B. mit Recht an der Tatsache, daß die Heiligenleben dieser Zeit die öftere Kommunion nicht unter die Heiligungsmittel ihrer Helden aufgenommen haben. Mancherorts blieb die Kommunion wenigstens an den Hauptfesten Sitte. Besonders Ostern gab es großen Zulauf, so daß man im 12. Jahrhundert damit begann, sie auch außerhalb der Messe auszuteilen oder zu binieren. Doch war auch damals der öftere Empfang nicht völlig ausgestorben. Einen ersten Aufschwung nahm die eucharistische Bewegung durch die dritten Orden der hl. Fran-

ziskus und Dominikus, welche die drei- oder viermalige Jahreskommunion vorschrieben. Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts kam dann durch einige böhmische Geistliche und die hussitische Bewegung eine neue Blüte. So konnte das Baseler Konzil 1435 die öftere Kommunion als „nützlich und sehr wertvoll" allen, die nach Vollkommenheit streben, empfehlen. Prediger wie Vinzenz Ferrer, Bernardin von Siena setzten sich für sie ein. Ihnen folgten die Theatiner und Jesuiten, die, unterstützt vom Trienter Konzil, die Bewegung weiter pflegten. Daß der Siegeszug sich erst heute vollenden kann, lag an der Unklarheit, die über die notwendigen Vorbedingungen herrschte und die erst Pius X. hob. W.

383. Browe, P., S. J., Die österliche Zeit: ThGl 21 (1929) 345—360. — Ein wertvoller und lehrreicher historischer Überblick über die allmähliche Herausbildung der „österlichen Zeit". Ursprünglich galt es als pflichtmäßig, die Kommunion am Ostertag selbst zu empfangen; an manchen Orten wurde es aber schon früh Brauch, wenigstens für bestimmte Gruppen von Gläubigen, den Empfang der Osterkommunion auch an einem der drei Kartage zu gestatten (mancherorts gerade am Karfreitag); später wurde die Zeit allmählich weiter ausgedehnt, vom Palmsonntag bis zur Oktav von Ostern. — Von der allgemeinen Regel, während dieser Zeit zu kommunizieren, konnte aus verschiedenen Gründen dispensiert werden; die Kommunion wurde dann aufgeschoben. Als Dispensgründe galten hauptsächlich: körperliche Unreinheit; gegebenes und nicht hinreichend gutgemachtes Ärgernis; Gewissensnot, aus der jemand sich noch nicht losmachen konnte. Der Verfasser macht darauf aufmerksam, daß can. 859 § 1 CIC auch heute dem Beichtvater die Vollmacht gibt, aus berechtigten Gründen einen Aufschub zu gewähren und daß es oft ratsam ist, von dieser Vollmacht Gebrauch zu machen, namentlich bestimmten, ernsten, überlegenden Pönitenten gegenüber, die noch mit Neigungen oder Zweifeln ringen, die ihnen ein ruhiges Hinzutreten zur Kommunion erschweren. Wenn der Verfasser bezüglich solcher Fälle schreibt: „Bereuen wollen und tatsächlich bereuen ist ja nicht dasselbe" (359), so berücksichtigt dieser Satz wohl mehr das Psychologisch-Gesetzmäßige, weniger das Theologisch-Gnadenhafte dieses Aktes. Hürth.

384. Gillmann, F., Die „anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus (c. 21 conc. Lat. IV): ArchKathKR 108 (1928) 556—617. — Dem Verfasser gebührt ein besonderer Dank für diese Arbeit. Veranlassung zu vorliegender Untersuchung war die von J. Ernst (vgl. Schol 3 [1928] 306) aufgestellte These, daß die „anni discretionis" im Kommuniondekret des Laterankonzils von 1215 einen andern Sinn hätten als in dem Dekret „Quam singulari" vom 8. August 1910 über die Frühkommunion. G. zeigt, daß gerade im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch kurz vor und nach dem IV. Laterankonzil die „anni discretionis" in Bezug auf Sündenfähigkeit (und damit auch auf Sakramentenempfang) das vollendete 7. Lebensjahr bedeuten, je nachdem auch weniger oder mehr. Das Ergebnis spricht G. so aus: „Damit ist zugleich festgestellt, daß die Sakramentenkongregation das Richtige traf, wenn sie erklärte, daß die in dem Dekret ‚Quam singulari' vom 8. August 1910 getroffene Anordnung über das Alter der Erstkommunikanten, daß insbesondere die darin gegebene Begriffsbestimmung der ‚anni discretionis' — hinsichtlich Erstbeicht und Erstkommunion — dem ursprünglichen Sinn des can. ‚Omnis utriusque sexus' entspreche. Ebenso ist dargetan, daß Ernst Unrecht hat, wenn er einen unbestreitbaren Gegensatz zwischen dem ursprünglichen Sinn des Lateranensischen Kanons und den neuen Darlegungen und Bestimmungen des Dekrets ‚Quam singulari', behauptet" (614 f.). Es sind zwei oder drei Bedeutungen der „anni discretionis" zu unterscheiden: 1) für die Sündenfähigkeit, für die Fähigkeit zur Eingehung eines Verlöbnisses

und für die zum Empfang des Bußsakramentes und der heiligen Kommunion erforderliche Reife gelten als Unterscheidungsjahre das vollendete 7. Lebensjahr; 2) für die Fähigkeit, vor Gericht einen Eid zu leisten, eine Ehe einzugehen oder die Ordensprofeß abzulegen, gelten als Unterscheidungsjahre die Jahre der Pubertät, also das vollendete 14. bzw. 12. Lebensjahr. Beachtenswert ist die von G. (560 577) hervorgehobene Tatsache, daß die alten Kirchenrechtslehrer sich für die Zeit, wo die Sündenfähigkeit beginnt, auf ein Wort des hl. Augustinus, De natura et origine animae 1, 10, 12 (CSEL 60, 312; ML 44, 482) berufen: „Illius aetatis [septennii] pueri et mentiri et verum loqui et confiteri et negare iam possunt." „Confiteri" ist hier besonders vom Bekenntnis des Glaubens verstanden.
Deneffe.

385. Meester, A. de, Iuris canonici et iuris canonico-civilis Compendium. Nova editio ad normam Codicis I. C. Tom. III, Pars 2. Lex. 8° (VIII u. 347 S.) Brugis 1928, Desclée, De Brouwer et S^ii. — Der 2. Teil des 3. Bandes steht den übrigen Bänden der Neuauflage dieses bekannten und hochgeschätzten Kompendiums ebenbürtig zur Seite. Das 4. Buch des CIC ist gemäß dem Charakter der behandelten Materie und dieses Kompendiums kurz, vielleicht etwas zu kurz, behandelt. Das 5. Buch des CIC, das schon einen weiteren Interessenkreis hat, ist klar, übersichtlich und genau dargestellt. Sehr gut ist der wichtige Abschnitt über die Lossprechung von den Zensuren. Als Appendix ist beigefügt der Traktat über die Irregularitäten und die andern Weihehindernisse. — Es ist wohl etwas zu streng geurteilt, wenn der Autor schreibt (153): „Ignorantia non poenae, sed eius reservationis . . . non efficit, ut absolutio illius poenae non sit reservata." Denn wie aus can. 2246 § 1 hervorgeht, hat auch die „reservatio poenae" Strafcharakter (nisi attenta peculiari gravitate delictorum); dasselbe zeigt die Rechtsökonomie in Bezug auf die Reservation. Wenn der Autor meint, die Reservation der Zensur sei keine besondere Zugabe zur Zensur, so steht dieser Auffassung der CIC entgegen; z. B. can. 2245 § 4, 2246 § 2. — Daß jede Annahme eines Duells aus schwerer Furcht ein Fall ist, der unter can. 2229 § 3 n. 3 fällt (154), ist nicht ohne weiteres einzusehen. — Nicht gefallen will mir die Ausdrucksweise, daß auch nach heutigem Recht die Irregularität „poenae vindicativae rationem induat, quando incurritur propter delictum" (297). Wie das „impedimentum criminis" so sind auch die „irregularitates ex delicto" nicht zum Zweck der Besserung oder Sühne, sondern zum Schutz des Ehebundes bzw. der Würde des Altardienstes gesetzt. — Gilt die Behauptung: „Superiores regulares ex privilegio proprio vel communicato suos omnes subditos ab omni irregularitate dispensare possunt" (302) auch von den „irregularitates ex defectu"?
Brust.

386. Mathis, Burkhard, O. M. Cap., Die Privilegien des Franziskanerordens bis zum Konzil von Vienne (1311). gr. 8° (XVI u. 179 S.) Paderborn 1928, Schöningh. *M* 6.— In Bezug auf die Exemption im allgemeinen, auf das Recht zur Erteilung der Weihen und zum Bau der Klöster und Kultusstätten, auf den Gottesdienst, auf das Begräbnisrecht, auf die Befreiung von der kirchlichen Abgabepflicht, auf Predigen und Beichthören, auf die Strafgewalt werden folgende Fragen behandelt: 1) Welche kirchlichen Privilegien waren schon in den vorfranziskanischen Orden vorhanden? 2) Welche von diesen Elementen übertrugen die Päpste auf die Franziskaner bzw. Mendikanten überhaupt? 3) Was für Sonderrechte traten mit den Bettelorden erstmals in die kirchliche Rechtsgeschichte ein? — Im Anhang wird der Text der Bulle Alexanders IV. „Virtute conspicuos" vom 2. August 1258, die für das Privilegienrecht der Franziskaner von größter Bedeutung ist, abgedruckt und eine Übersicht über die hauptsächlichsten Privilegierungen im Franziskanerorden gegeben. Br.

387. Wiesen, Wilh., O. S. C., Grundsätzliches und Praktisches zu den Bestrebungen der Seelsorgehilfe: BonnZThS 6 (1929) 138—154. — Der Artikel geht davon aus, daß gegen die Laienhilfe in der Seelsorge grundsätzlich nicht nur nichts einzuwenden ist, daß sie vielmehr grundsätzlich positiv zu fordern und zu fördern ist; aber sie muß erfolgen in der richtigen Einordnung und Abgrenzung gegenüber dem amtlichen Priestertum, d. h. in Unterordnung laienapostolischer Tätigkeit unter die priesterliche Seelsorge (140). Das Problematische setzt nach dem Verfasser erst ein bei der Frage über Form und Art des Laienapostolates, und zwar insofern es sich hier, über ein gelegentliches Helfen hinaus, um eine systematische Hilfe für die Seelsorge handelt. Die Aufgabe einer solchen Hilfe wird vor allem in der Erhaltung, Stärkung und Wiederherstellung des seelsorgerlichen Kontaktes gesehen. Die praktischen Schwierigkeiten für dieses Programm liegen in der Schaffung einer geeigneten Organisation und in der Arbeitsmethode und der notwendigen Schulung der gewonnenen Helfer; besonders betont werden die Hausbesuche. Es muß eine Form der Mitarbeit des katholischen Laien gefunden werden, „die einerseits dem hierarchischen Prinzip der Kirche und anderseits der Persönlichkeitswertung des Laien entspricht, der in der Mitarbeit auch eine Mitverantwortung sucht“ (154). Hürth.

1929 G 753

A 21149

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

IV. JAHRGANG
HEFT 1

1929
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

21

Vierter Jahrgang

Inhalt des ersten Heftes

Seite

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg 1

Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen. Von Heinrich Lennerz S.J. . . . 38

Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils. Von Karl Prümm S.J. . 54

Der Kommentar des hl. Thomas von Aquin zu den Klageliedern des Jeremias. Von Hermann Wiesmann S.J. 78

War Gregor von Valencia Prämolinist? Von Wilh. Hentrich S.J. 91

P. Hermann Dieckmann S.J. † 106

Besprechungen:

Lepin, L'Idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. (A. Deneffe) — Ter Haar, De occasionariis recidivis iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum. (Fr. Hürth) — Archives de Philosophie. (W. Hentrich) — Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. (Fr. M. Sladeczek) — Spearman, The Abilities of Man. Their Nature and Measurement. (J. Fröbes) — Lagerborg, Die platonische Liebe. (E. Raitz v. Frentz) — Driesch, Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch. (J. Gemmel) 109

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik 123
2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 140
3. Naturphilosophie. Psychologie 148
4. Ethik und Rechtsphilosophie 158

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlags

a 2149

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

IV. JAHRGANG
HEFT 2

1929
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

21

Vierter Jahrgang

Inhalt des zweiten Heftes

Seite

Zur Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Von Jakob Gemmel S.J. 161

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg 189

Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils. Von Karl Prümm S.J. . 221

Zur Wiederherstellung des Psalmentextes. Von A. Rembold S.J. 247

Ist im Konzeptualismus Ockhams die Möglichkeit der Wissenschaften, insbesondere der Realwissenschaften, sichergestellt? Von Franz Sladeczek S.J. 253

Zur Frage nach der Möglichkeit einer „beatitudo naturalis". Von Franz Pelster S.J. 255

Lehräußerungen der Kirche. Die Enzyklika „Rerum Orientalium" (vom 8. September 1928; AAS 20 [1928] 277—288): „De studiis rerum orientalium provehendis". — Das Schreiben des Heiligen Vaters an Kardinal Bertram über den Sinn der „Katholischen Aktion" (vom 13. November 1928; AAS 20 [1928] 384—387): „De communibus Actionis Catholicae principiis et fundamentis" 260

Besprechungen:

Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. († H. Dieckmann) — Brodrick, The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine S. J. 1542—1621. (E. Raitz v. Frentz) — Prümmer, Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis. Ed. 4 et 5. (Fr. Hürth) — Anders, Die Christologie des Robert von Melun. (Pelster) — Sanc, Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia et forma in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata. (K. Grimm) — Forke, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. (W. Hentrich) — Wust, Die Dialektik des Geistes. (J. Gemmel) — Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez S.J. (J. Gemmel) — Wulffen, Kriminalpsychologie. Psychologie des Täters. (J. Fröbes) . . 262

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie 279
2. Dogmatik und Dogmengeschichte 293
3. Moral und Kirchenrecht 312

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlags

A 21147

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

IV. JAHRGANG
HEFT 3

1929
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

21

Vierter Jahrgang

Inhalt des dritten Heftes

Seite

Maria, die Mittlerin aller Gnaden. Von Aug. Deneffe S.J. 321

Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik. Von Prof. Dr. Artur Landgraf, Bamberg 352

Über Newtons Lehre vom Raum. Von Ad. Steichen S.J. 390

Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI. Von Joh. B. Umberg S.J. 402

Roger Bacons „Compendium studii theologiae" und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus. Von Franz Pelster S.J. 410

Besprechungen:

Zahn, Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu. Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters. Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. (A. Merk) — Väth, Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. (A. Rembold) — Gruehn, Die Theologie Karl Girgensohns. (E. Raitz v. Frentz) — Schjelderup, Die Askese. (E. Raitz v. Frentz) — Vermeersch, Theologiae Moralis principia — responsa — consilia. Tom. II: De virtutum exercitatione. (Fr. Hürth) — Aertnys, Theologia Moralis, secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio. (Fr. Hürth) — Lacombe, Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210). Opera omnia I. La vie et les oeuvres de Prévostin. (Fr. Pelster) — [Balič] Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les Quatre Livres des Sentences. (Fr. Pelster) — Baeumker, Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. (W. Hentrich) — v. Brandenstein, Grundlegung der Philosophie. (Fr. M. Sladeczek) — Probleme der Gotteserkenntnis. (L. Claßen) — Szymanski, Gefühl und Erkennen. (J. Fröbes) — Spann, Der Schöpfungsgang des Geistes. (J. Gemmel) 417

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Geschichte der Philosophie. Literargeschichte der Scholastik 440
2. Logik. Erkenntnislehre. Metaphysik 455
3. Naturphilosophie. Psychologie 462
4. Ethik und Rechtsphilosophie 469

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlags

A 21144

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

Herausgegeben von den
Professoren des Ignatiuskollegs
in Valkenburg

IV. JAHRGANG
HEFT 4

1929
FREIBURG IM BREISGAU
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Gd 861. 21

Vierter Jahrgang

Inhalt des vierten Heftes

Seite

Pius XI. und das Reich Christi. Von Aug. Deneffe S.J. 481

Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils. Von Karl Prümm S. J. . 498

Zur Frage des Tötungsrechtes aus Notstand. Von Franz Hürth S. J. 534

Ein Brief Georg Cantors an P. Joseph Hontheim S.J. Von Joseph Ternus S.J. 561

Ist jede Zustimmung wegen der Autorität Gottes ein Glaubensakt? Von Heinrich Lennerz S. J. 572

Besprechungen:

Institutiones Biblicae. Vol. II: De Libris Veteris Testamenti. (A. Rembold) — Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung; Deißmann, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. (A. Deneffe) — Althaus, Communio sanctorum. (H. Weisweiler) — Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie. I. u. II. Bd. (Fr. Hürth) — Grabmann, Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken. (Fr. Pelster) — Alès, Thomisme. (Fr. Pelster) — Alès, Providence et libre arbitre. (W. Hentrich) — Hessen, Das Kausalprinzip. (Fr. M. Sladeczek) — Weidauer, Zur Syllogistik. (J. Fröbes) — Thorndike etc., The measurement of intelligence. (J. Fröbes) — Kaibach, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. (J. Gemmel) . . 577

Aufsätze und Bücher:

1. Allgemeines. Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte 597
2. Dogmatik und Dogmengeschichte 613
3. Moral und Kirchenrecht 629

Schriftleitung im Ignatiuskolleg in Valkenburg (L.), Holland
Adresse für Deutschland: Aachen, Kurbrunnenstraße 42

Das Verzeichnis der Abkürzungen der angeführten Zeitschriften befindet sich auf der dritten Seite des Umschlags

IN KÜRZE ERSCHEINT:

Wiederbegegnung der Christenheit

Von JOHANNES ALBANI. Oktav. Etwa 160 Seiten. Preis gebunden etwa RM. 2.50

INHALT: Aufgaben ökumenischer Arbeit. Die „Art des Katholizismus". Die Heilige Schrift in Lesung und Predigt. Priester-Exerzitien. Armut und Knechtschaft. Heidnische Amulette oder christliche Segnungen. Porta coeli. Leben und Schreiben. Die kommende Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus. Von der Wiedervereinigung der christlichen Bekenntnisse. Die Wiedervereinigung im Glauben und Martin Luther. Akademiker und Kirche. Stil und Wahrheit. Religion und Religionen. Rabindranath Tagore.

Das vorliegende Buch des Verfassers, der sich nach schweren inneren Kämpfen als protestantischer Geistlicher zur katholischen Kirche heimgefunden hat, ist das Ergebnis von Studien und Vorträgen über eine der bedeutsamsten religiösen Fragen der Gegenwart.

Katholische Bildungswerte

Von Dr. ANTON HEINEN. Oktav. 108 Seiten. In Ganzleinen etwa RM. 3.50

INHALT: Die Sakramente. Die Liturgie. Das Kirchenjahr. Das katholische Dogma.

Die uralten Geisteswerte des Glaubens beginnen wiederum in ihr Recht zu treten. Man fängt heute wieder an, den Sinn des Wortes Symbolum zu ahnen. — Im vorliegenden Buch hat Heinen seine Schau des Mysteriums niedergeschrieben, das Gesicht der bleibenden Weisheit eines Menschen, der im Mysterium und aus dem Mysterium lebt. Es soll in die Sprache der lebendigen Symbole der katholischen Kirche einführen, ihren Bildungswert aufzeigen und zugleich jedem Suchenden nachdenkliche Winke geben, um ihn zum An- und Aufruf des Geistes frei zu machen.

DURCH ALLE GUTEN BUCHHANDLUNGEN

Volksvereins-Verlag G.m.b.H. / M.Gladbach

Neuerscheinungen / Herbst 1929

Dasein und Wesen Gottes. Band 2: Der theologische Gottesbeweis. Von Prälat Univ.-Professor Dr. Joseph Mausbach. 1./2. Aufl. X, 291 Seiten. Geheftet RM. 4.60, gebunden RM. 5.90

Das gegenwärtige Heidenapostolat im fernen Osten. I. Halbband: Ostasien (China und Japan). Von Univ.-Professor Dr. Joseph Schmidlin. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Band 13.) 192 Seiten.

Jahrbuch der Liturgiewissenschaften in Verbindung mit A. Baumstark und A. L. Mayer herausgegeben von P. Dr. Odo Casel O.S.B. Band 8. IV, 447 Seiten. Geheftet RM. 17.—, Leinenband RM. 19.—

Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J.

Fasc. IV. *Gabrielis Biel Quaestiones de iustificatione,* quas edidit Carolus Feckes. 64 p. RM. 1.20

Fasc. V. *Thomae de Sutton O. P. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse.* Secundum fidem manuscriptorum primum edidit Franciscus Pelster S. J. 64 p. RM. 1.20

Fasc. VI. *Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum Anonymo quodam nec non Determinatio Hervaei Natalis O. P.* Ad fidem manuscriptorum edidit Josephus Koch. 76 p. RM. 1.35

Fasc. VII. *Tractatus de sex principiis Gilberto Porretano adscriptus.* Ad fidem manuscriptorum denuo edidit Albanus Heysse O. F. M. 76 p. RM. 6.90

Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum. Von Dr. Johannes Neubner. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 4.) XVI, 272 Seiten. Mit 22 Bildern auf Tafeln und 4 Abbildungen im Text. Geheftet RM. 12.60

Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525—1557. Von Professor Joseph Kuckhoff. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 3.) VI, 58 Seiten.

Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Von Dr. Rudolf Schuhmacher. (Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Meinertz, Band 14, Heft 1.) XI, 139 Seiten. Geheftet RM. 5.70

Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher. Von Dr. Graafen. (Neutestamentl. Abhandlungen, Band 14, Heft 5.) 72 Seiten.

Leben Jesu nach den vier Evangelien. V. Der Schluß der Wirksamkeit außerhalb Jerusalems. Von Univ.-Professor Dr. Joseph Sickenberger. (Biblische Zeitfragen, herausgegeben von P. Heinisch und Fr. W. Maier, Folge 13, Heft 1/2.) IV, 120 Seiten. Geheftet RM. 2.35

Der Dekalog. Von Hochschul-Professor Dr. Andreas Eberharter. (Biblische Zeitfragen, Folge 13, Heft 3/4.) 67 Seiten.

Die soziale Frage und das Neue Testament. Von Univ.-Professor Dr. Ignaz Rohr. (Biblische Zeitfragen, Folge 13, Heft 5/6.) 70 Seiten.

Durch jede Buchhandlung

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung / Münster i. Westf.

Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie / 4. Jahrgang / Heft 1

31. JAN. 1961
15. NOV. 1960
4. MAI 1961
17. JAN. 1962
31. JULI 1962
6. FEB. 1963
20. MAI 1964
29. JAN. 1965
18. OKT. 1965
3. 5. 67
29. Nov. 1967
15. MRZ. 1968
8. NOV. 1968
16. JUNI 1969
1. 8. 69
13. DEZ. 1969
11. 7
17. JUNI 1971
21. Jan. 1972
18. Feb. 1972
18. Mai 19
09. MAI 1977
2. 1979
22. DEZ. 1981
4. 2. 83
4. FEB. 1983

3.20